

周易經傳 文獻新詮

鄭吉雄 主編

目次

導 言	001
◆ 鄭吉雄	
一、論上博楚竹書《周易》的易學符號與卦序 ——濮著《楚竹書〈周易〉研究》讀後	009
◆ 何澤恆	
二、從出土文字資料看《周易》的編纂	033
◆ 夏含夷 (Edward L. Shaughnessy)	
三、數字卦與《周易》形成的若干問題	051
◆ 邢 文 (Wen Xing)	
四、近年出土文物對歐美《易》學的影響	079
◆ 韓子奇 (Tze-ki Hon)	
五、從戰國楚簡《周易·艮》談《周易》脫卦名問題	089
◆ 林忠軍	
六、重新考察馬王堆帛書 ——以《周易》為例	097
◆ 近藤浩之	

七、《周易·繫辭傳》乾專直新釋.....	113
◆ 廖名春	
八、《周易》經傳「行」字字義分析.....	125
◆ 劉文清	
九、《易傳》中的「以……也」句.....	149
◆ 張麗麗	
十、論易道主剛.....	189
◆ 鄭吉雄	
十一、宗教性之詮釋	
——近世儒者《易經》閱讀的文本與真理.....	221
◆ 伍安祖（On-cho Ng）著	
楊小慧、潘穎恩 譯	
十二、《易大傳》與中國自然宇宙觀.....	243
◆ 安樂哲（Roger T. Ames）著	
吳傑夫（Geoffrey Voorhies）譯	
十三、陰陽神化與繼善成性.....	269
——宋明儒對《繫辭上傳》第五章第一節的闡釋	
◆ 徐聖心	
人名列表.....	292

導言

鄭吉雄

二十世紀末葉，隨著新材料的出現和新觀點的興起，《易》學研究也邁入一個歷史的新階段。《周易》是一部世界性的經典，也是中國古代哲學的重要經典。它與《五經》並列，是古代王官學的典冊，有其重要的政治教化內蘊。今天我們知道，《周易》含有自然哲學的成分、治道人道的綱目，也提出了士君子修身的要旨，至於其中語言文字運用的成熟與多元，更顯出這部經典的複雜性，遠遠超出過去許多學者的認知。所謂「卜筮之書」、「卜筮紀錄」一類的描述，已遠不足以道出這部書的真實情形。從各個層面考慮，《周易》都需要重新研究解釋。

2006、2007兩年，我承乏臺灣大學中文系「《周易》經傳的形成、發展與轉化研究計畫」主持任務，希望匯集新的材料與觀點，重新全面探討《周易》的自然哲學與經傳關係，並將這項工作逐步推廣到東西方《易》學界。計畫獲得了本系何澤恆、劉文清、徐聖心、張麗麗等四位同仁支持參與，並邀請到中國大陸、日本、美國等地《易》學界的耆宿名家蒞臨參加，發表高論。這部書，就是本計畫參與同仁以及國內外學者研究成果的結集。

我執行本計畫的一個問題意識，源出於個人研究《周易》的核心信念：《周易》本經（經）、《十翼》和新出土《易傳》（傳）及其詮釋傳統，三者之間具有一種互相依存的關係：我們對於《易經》本質的認知，直接影響到我們如何理解《易傳》；而對於《周易》經傳關係的理解，又直接影響到我們認識後世詮釋傳統之形成、發展、架構與方向。尤有進者，凡言「詮釋」，又必然涉及研究者自身的文化觀念、學術信仰與知識背景。這樣說，《周易》經傳文獻的研究以及再詮釋，其實是一整套繁複至極的龐大任務，恐怕也是一項永無休止的工作。二十世紀初以來《周易》經傳關係的

成說，認為「《易經》為卜筮素材，《易傳》為哲學解釋」，這種看法，隨著古史辨運動和疑古思潮的逐漸遠離，愈來愈有重新檢討的必要。今天我們既已不再像古史辨學者那樣，視《周易》為後世梅花《易》數一流的占卜工具，那麼我們就必須重新審視《易經》的本質，正確評價《易傳》對《易經》的詮釋，進而重建《易》詮釋傳統，為以後的《易》學研究者開創一條新的路徑。職是之故，我們有必要從根本上去檢討《周易》經傳文獻的種種問題，並且回歸到中國經典詮釋傳統，從理論與實踐兩方面反復印證，融會貫通，而這正是本計畫的主要目標，也是本書編輯的宗旨。

本書共收錄論文十三篇，區分為「出土文獻研究」、「語文訓釋」、「哲理詮釋」三類。

第一類「出土文獻研究」的論文共收錄六篇，廣泛討論了多種不同地域與年代出土的重要《周易》文獻及相關的問題。何澤恆〈論上博楚竹書《周易》的易學符號與卦序〉一文，討論上博簡《周易》的符號與卦序問題，旨在修正濮茅左所作考釋與其後發表《楚竹書〈周易〉研究》對簡中符號的歸納分析，以及關於楚竹書《周易》中存在著另一種與今本不同的卦序的推論。作者指出，濮氏「別有卦序」之說，必須由「非覆即變」、「陰陽轉化」、「諸簡一體」三項論述相須結合，才有成立的可能。然此三項立論，落實簡文檢驗，均可商榷。故目前尚難據竹簡符號推定另有異於今本的卦序存在，且各種統將存簡的符號視為一體所作的結論，都是危險的。夏含夷所著〈從出土文字資料看《周易》的編纂〉一文，是他近年最重要的研究成果之一，作者介紹了與《周易》有關的三個不同的出土資料，即汲冢竹書《易繇陰陽卦》、王家台秦簡《歸藏》和阜陽雙古堆漢簡《周易》，將出土文獻結合古代史（如戰

爭)的史實而論證《易經》編纂的背景。該文也討論到汲冢竹書中另一個重要文獻《穆天子傳》，並參證了傳統文獻如《左傳》關於筮占的內容，討論了若干筮占術語。本文充分說明了古代占筮以及占筮過程對於《周易》的編纂之意義。邢文的〈數字卦與《周易》形成的若干問題〉從近數十年（尤其是1986-2005）出土文獻中的數字卦，重新思考《周易》形成的問題，包括名稱、概念、重卦、卦名等。作者首先謹慎地檢討了「數字卦」名實的問題，提醒研究者應該從材料的具體性質去瞭解這個概念的內涵與外延。作者其次藉由數字卦說明了「重卦說」的可靠性，並從材料推論《歸藏》與《周易》的卦名可能多半來自古代卦辭的首（或首、次）字、或者卦辭中的某一關鍵詞。最後，作者特別指出李學勤教授根據2001年在陝西長安縣發現的陶拍上被釋為「既濟」與「未濟」的數字卦，推斷它昭示了《周易》非覆即變的思想。這無疑是值得研究者考慮的。韓子奇所作〈近年出土文物對歐美《易》學的影響〉一文，將歐美的《易》學派別大致區分為「文本派」及「實用派」兩大體系：前者可追溯到理雅各，而由夏含夷發揚光大，他們特別重視《周易》的考證，尤其著眼於西周史的背景；後者以衛禮賢為最早代表性人物，而至今歸結於邢文與田笠的共同研究，他們著重的是以《十翼》為本以闡發《易經》的人生哲理。本文為亞洲的《易》學研究者提供了一個考察歐美《易》學研究的確確視角。林忠軍的〈從戰國楚簡《周易·艮》談《周易》脫卦名問題〉，檢討了漢茅左對上博簡《周易》「艮」卦的斷句，認為「艮其口」的句式既不代表此卦脫去卦名，亦不能將首字斷為卦名而在其後加冒號以與下文區隔。作者透過版本歸納，指出六十四卦卦辭的辭例有兩種情況，一種是卦名獨立，一種與卦辭連用。不管是哪一種情況，卦名

在文辭中雖然是一個主詞，但決不是一個獨立於文辭之外而高於其他文辭，而是與文辭並列的。當卦名與卦辭連用時，不宜被誤釋為卦名後脫去「=」的重文符號。因此，《周易》卦辭並不存在脫卦名的問題。近藤浩之所作〈重新考察馬王堆帛書——以《周易》為例〉一文，透過討論「亨」與「享」、「小饗」與「大饗」、「小」與「少」、「達」與「迴」，以及《日書》「利以」和《周易》「利用」等幾組語詞概念，重新評估了馬王堆《帛書》的重要性，為《周易》哲學化和儒教化的過程提出了一個側面的考察。

第二類屬於《周易》「語文訓釋」的論文共三篇。第一篇是廖名春的〈《周易·繫辭傳》乾專直新釋〉。夏含夷曾有專文以男女身體結構之特性來解釋「乾」卦靜專動直、「坤」卦靜翕動闢的文義，廖名春這篇論文則提出不同的解釋，他認為「直」當讀為「殖」，是說乾靜止時專一有定，活動時滋殖繁多，所以能「大生」萬物；坤靜止時閉藏收斂，活動時開闢拓展，所以能「廣生」萬物。關於這個問題，我深信兩位學者仍會繼續延伸討論，《易》學界當拭目以待。劉文清所著的〈《周易》經傳「行」字字義分析〉，主要歸納《周易》經傳中「行」字的用例，以考察其意義的範疇。該文認為卦爻辭中「行」字字義，大致以道路、行走為中心，引申出行為、行列、施行等意義。到了《易傳》則引申至有運行、流行等抽象的意義，且出現「吉行」、「天行」、「志行」、「上行」、「貴行」等概念，而觸及種種抽象的思維，向形上學再跨出了一步。張麗麗於〈《易傳》中的「以……也」句〉一文藉由主題研究，探討句式分析對解讀古籍能起的作用。此一句式僅見於《傳》而不見於《經》，是個多義結構，可作原因句、目的句或憑藉名詞組，也可以是含有「以」字介詞組之狀中結構。歷代注疏及

現代譯本除了前述多種解讀，還有將之解讀為結果句、並列句、順承句或受修飾句。作者特從句法角度指出此句式作結果句並非常態用法，如此解讀需十分慎重，而後三種解讀則不妥當。

第三類屬於《周易》「哲理詮釋」的論文有四篇，涵括了《周易》的原理、《易》的詮釋理論和傳統，以及《易》的哲學體系等問題。鄭吉雄的〈論易道主剛〉指出「易」原理即為日光的顯隱，「一天」由白天與黑夜循環一次而成，而白天與黑夜的轉變，即取決於太陽的顯現和隱沒。「一年」由春夏秋冬循環一次而成，而寒暑的往來，亦取決於日照的強與弱。地軸線以23.5度傾斜自轉，導致地球有四季亦即陰陽的變化。陰陽的遞嬗循環、氣候的寒燥循環，主要取決於「陽」的壯盛與否。作者以此一原理檢視《易傳》及歷代《易》說，印證了「主剛」的思想實為《易》詮釋的主流觀念之一。伍安祖於〈宗教性之詮釋——近世儒者《易經》閱讀的文本與真理〉一文中，首先指出現代閱讀理論開展出多種詮釋的可能性，作者藉此從詮釋的角度思考《易經》的文字與從中導引出的真理概念（如道、天、理）之間的關係。文字最初是傳達儒家真理的哲學概念，最終則達致真理被封載到經典文體之中。經典並非單純的教條，而是通往古代社會的生活模式與社會價值的橋樑。儒者詮釋經典，是追尋其中真理的必要過程，為具有宗教性情懷的知識活動。作者以宋明清儒者注釋《易經》為範例，說明了經典藉由詮釋產生新意義的生生不息之道。安樂哲的〈《易大傳》與中國自然宇宙觀〉藉由唐君毅所提示中國自然宇宙觀的一些重要特色，來對照《易大傳》氣本宇宙論的哲學蘊涵。這些特色，包括無定體觀、生生不已觀、一多不分觀（包括個體與整體的互攝互依的複雜關係）、傾向與偶然性、合有無動靜觀、無往不復觀、輻射性的核心

優於邊界觀等。作者利用《易大傳》的內容、唐君毅的概念，以及他自身的體會與理解，清楚地說明了《易大傳》所闡發的特殊宇宙論。徐聖心所著〈陰陽神化與繼善成性——宋明儒對《繫辭上傳》第五章的闡釋〉一文，集中討論歷代注家對《周易·繫辭上傳》「一陰一陽之謂道……陰陽不測之謂神」一段的詮釋，主要從三個不同系統的詮解切入。這三個系統分別是「明道與朱子」、「象山與戴山」以及「廬陵與慈湖」（否定《易傳》為孔子言）。作者突出了宋明理學家詮釋這一章「道」、「性」、「善」三個主要概念所呈現的不同進路與層次，以及其涉及的相關義理問題。

本書所收錄的十三篇論文，每位作者都有其獨特的研究觀念、進路與學術成就，也有其自身的個性和興趣。作為主編者，盡力做到貫串起十三篇論文，使之呈現出一個共同的主線及關懷，當然是我的責任。但我個人對於《周易》的本質、經傳的關係、詮釋傳統的建立等，也有我自身的研究觀點與關懷。這些觀點與關懷，必不會與本書其他篇章作者的觀點關懷完全相同，有時甚或大異其趣，亦不足為奇。人文學的研究，「自由」當為最高精神價值，即使身為主編或者研究計畫的主持人，亦應完整地讓各人意志獲得抒發，使眾音交響，妍媸自見，而不宜屈人以從己。我與學界朋友合作，一向秉持互信互重的基礎。在這部論著中，我與各篇作者在《易》詮釋理論、方法與實踐上有異同之處，絲毫不減損我對他們的敬意。

最後，我要藉本書卷首，感謝各篇作者為本書／本計畫提供真誠而堅實的研究成果，也要感謝本系「戰國學術研究整合型計畫」（2006-2007）給予經費的支持。

一、論上博楚竹書《周易》的 易學符號與卦序

——濮著《楚竹書〈周易〉研究》讀後*

何澤恆**

* 本文原刊《臺大中文學報》第30期（2009年6月），頁69-94。

** 現任國立臺灣大學中國文學系教授。

一、前言

2003年12月上海古籍出版社發行了馬承源先生主編的《上海博物館藏戰國楚竹書（三）》，外界首次獲睹迄今可見最早的一部《周易》——「楚竹書《周易》」，¹廣受治《易》學者的注意，並引起研究的興趣。但是研究的盛況相較於三十年前長沙馬王堆出土的帛書《周易》，似乎遠為遜色。大抵由於帛《易》除包含今本《周易》上下經的全部以外，還有部分與今本《易傳》雷同的內容，而更重要的是，另外還有歷代未見的若干佚篇，提供了許多研究易學的新原料；而楚竹書《周易》則既無佚篇，也無任何《易傳》的內容，甚至連六十四卦的經文也並不完整。濮茅左先生所撰〈出版說明〉記其內容：

總五十八簡，涉及三十四卦內容，共一千八百零六字，其中合文三、重文八，又二十五個卦畫。²

這一千八百餘字的內容，自然也有相當價值：其一，它是戰國時代的抄本，可作為研究先秦古文字的素材；其二，它是居今可見最早的《周易》抄本，和後世流傳的各本相較，可提供所涉三十四卦的經文來作異文校勘。但無論如何，在易學經傳研究的參考應用上，它似乎不能和帛《易》相提並論。然而這個古抄本卻有一處與眾不同的地方，殊為觸目。〈出版說明〉對此特加強調：

特別是楚竹書《周易》中出現一組失佚了二千餘年的易學符

1 此據整理人所定名稱。

2 濮茅左：〈《周易》·說明〉，收錄於馬承源主編：《上海博物館藏戰國楚竹書（三）》（上海：上海古籍出版社，2003年），頁133。

號，這些符號至少在馬王堆漢墓帛書《周易》中已不見存在，這是易學史上的大事，它的形式、內涵有着特殊的意義，這為我們認識、研究先秦易學又提出了一個新的重要課題。³

濮茅左先生的〈釋文考釋〉對這些符號作了細緻的分析推論，最後提出了他的結論：在先秦時代，楚竹書《周易》中存在著另一種與今本不同的卦序。

這一說法發表之後，便成為楚竹書《周易》面世以來最重要的發明成果，其後數年間也有提出異議者，也有本其說而作引申修正者。前者如姜廣輝先生，⁴後者如李尚信先生。⁵到了2006年底，濮先生在〈釋文考釋〉的基礎上修訂增益，新發表了上下兩大冊的《楚竹書〈周易〉研究》。⁶姜、李二人的質疑和修正，顯然並未獲得濮先生的接納，他在新著中只就初說作了些補強；對李說雖略有提及而表示不認同；至於姜說，則更不提及，也不予駁辯；可見他對原先的看法，還是自信而堅持的。筆者初讀濮著〈釋文考釋〉，頗佩服其深入的歸納與分析，對所推測的結論也認為不無可能；唯一不敢苟同之處，只在其以陰陽變化轉換來解釋五種符號的部分。想到濮先生躬自參與考釋之役，對這問題思慮之周詳，恐怕無出其右，個人對此並無研究，故而也不再多想，以免浪擲心神。近來偶然重讀〈釋文考釋〉，與初讀時不同，乃再逐卦將釋文與原影彩印

3 同前註。案：此等符號，濮先生稱之為易學符號，另有學者稱之為特殊符號或彩色符號者；本文以檢討濮說為主，故篇題依其原稱。

4 姜廣輝：〈上博藏楚竹書《周易》中特殊符號的意義〉，《中國思想史研究通訊》第2輯（2004年6月），頁15-17。

5 李尚信：〈楚竹書《周易》中的特殊符號與卦序問題〉，《周易研究》總第65期（2004年第3期），頁23-27。

6 濮茅左：《楚竹書〈周易〉研究：兼述先秦兩漢出土與傳世易學文獻資料》，上、下冊（上海：上海古籍出版社，2006年）。

圖版對讀，忽然覺察到各簡並非抄出一手；於是特別再就〈附錄二：關於符號的說明〉的各項分類說明，一一與彩版複核，反覆尋思，然後知濮說其實並不可恃。於是進一步追究楚竹書《周易》刊布以來一些專家發表的不同意見，繼而又獲讀濮先生的新著，似皆未說到鄙見之所窺及。今草此篇，提出管見，以就教於方家。

二、濮說大要及其立論依據

本文主要檢討的對象，是以濮說為主，故首先自應對其說法作一扼要的陳述。如前文所述，其說先發表於《戰國楚竹書（三）》中《周易》的〈釋文考釋·附錄二：關於符號的說明〉，⁷ 後再詳於其獨撰的《楚竹書〈周易〉研究》第一章〈楚竹書《周易》概況與研究〉第三節「楚竹書《周易》符號」。⁸ 後者的觀點與前者並無不同，不過對原說補充增詳，也對前者的疏失有所修正。補詳的部分，例如為說明竹簡中紅黑符號的變化與《周易》的陰陽變化的理論遙相呼應，增入了一些後世流傳的《易》圖，如《十二消息圖》、《十二辟卦方位圖》、《心易發微伏羲太極之圖》、《一年氣象》、《伏羲卦》以至《卦變圖》等，這都是先前〈符號說明〉所未及的。修正疏失的部分，例如〈符號說明〉中分析「符號對卦名的分類」，其第一類，在「需」卦前漏列「蒙」卦，比照其他文例，對該卦首符的說明應為「首符殘」，尾符則應為「未見」。⁹ 其第二類在「解」、「姤」二卦之間，亦漏列「夬」卦，其說明應分別為「首符殘」和「尾符為某」，而尾符當為〔紅方內黑丁〕。¹⁰

7 以下簡稱〈符號說明〉。

8 以下簡稱〈楚竹書符號〉。

9 應楠在〈符號說明〉，頁252。

10 應楠在〈符號說明〉，頁253。

對〈符號說明〉中這兩處遺漏，作者在〈楚竹書符號〉裡雖不再交代，但改用另外的方式來表述以為彌補：在「二、符號位置的確定」一節中「占兩簡的卦名位置」部分，即首列「蒙」卦，其說明則云「彪（蒙）首簡殘，尾符在末簡最後一字下，朱色褪」；¹¹又在「四、對殘簡卦符號的判斷」中續作補充：「卦首符殘，尾符朱色褪，可判斷彪（蒙）卦首符當為〔紅丁〕。」¹²在「占三簡的卦名位置」部分，也列入「夬」卦，說明云「首簡殘，次簡無符號，尾符在末簡最後一字下」，¹³又在「四、對殘簡卦符號的判斷」中將之歸入〔紅方黑丁〕一類之內，並云：「『夬』卦首符殘，尾符為〔紅方黑丁〕，可判斷『夬』卦首符當為〔紅方黑丁〕。」¹⁴故而在這一節的最後，總結各卦的分類情況，〔紅方黑丁〕的一類中便已補入「夬」卦；然而〔紅丁〕類中卻依然未列入「蒙」卦，¹⁵其實既然之前已作好了推定，最後的總結自宜納入。因此〈楚竹書符號〉對〈符號說明〉這兩處疏漏儘管已作了補訂，其實還不算十分徹底。何況〈楚竹書符號〉改變了敘述的方式，雖然修正了一些遺漏，但是卻又新生出另一些缺失來。如「二、符號位置的確定」的敘述便很有問題：它將諸卦只分為「占兩簡」與「占三簡」兩種。對照原簡彩印圖版，其中「蒙」（簡一）、「大有」（簡十一）、「蠱」（簡十八）、「解」（簡三十七）、「革」（簡四十七）、「旅」（簡五十三）、「既濟」（簡五十七）等諸卦，皆

11 濮茅左：《楚竹書〈周易〉研究》，上冊，頁27。

12 同前註，上冊，頁33。案：鄧意以為尾符當云「未見」，而〈楚竹書符號〉則云「朱色褪」，是雙方所見不同，而此判斷的歧異將影響後續的推論；說詳後文。

13 同前註，上冊，頁28。

14 同前註，上冊，頁33。

15 同前註，上冊，頁34。

僅存一簡，卻歸類為「占兩簡」；「萃」（簡四十二）、「困」（簡四十三）、「漸」（簡五十）、「夬」（簡三十八、三十九）等四卦或一簡、或兩簡，卻歸類為「占三簡」。假如這種占兩、三簡的說法是連帶闕文在內一起來推估計算，又或是綴合之斷簡分計的話，理應分別有所說明才不致混淆竹簡存佚的實況。縱使承認這種情況，然如「困」卦所存的只有最末一簡，而說明竟是：「首符在首簡卦名後」，¹⁶ 仍是不知據何而說？更何況還遺漏了「復」（簡十九）、「豐」（簡五十一、簡五十二）、「小過」（簡五十六）、「未濟」（簡五十八）等四卦沒有述及。這些殘闕不全的簡牘，要作全面的整理而分毫不差，確是很不容易的，作者改變了一種寫法，有時顧此失彼，後出者未必轉精，其中得失還未易論。

儘管如此，前後兩文的論點意見既然大體一致，本篇隨文引述，並不以後出者為限，但後出者畢竟較詳，故仍以之為主。

濮先生的研究方法是先將見存的五十八簡中，分別出現在卦名後的「首符」和末簡最後一字下的「尾符」，歸類為六種：

- A. [紅丁]
- B. [黑丁]
- C. [黑方紅丁]（[黑方內紅丁]）
- D. [紅方黑丁]（[紅方內黑丁]）
- E. [紅丁黑方]（[紅丁內黑方]）
- F. [黑方]¹⁷

¹⁶ 同前註，上冊，頁28。

¹⁷ 在《戰國楚竹書〈三〉》、《楚竹書〈周易〉研究》二書中，這六種符號皆以套色符號呈現，又各有原簡彩印圖版可供對照，這都是本文技術上所做不到的，不得已只好用文字表述方式來替代。又竹簡卦名多異體，今為省節造字輸入，也逕易以今本卦名。

這六種符號是實際出現在竹簡上的，可是濮先生後來在〈楚竹書符號〉中又補入一個新的符號——〔紅方〕，並說它們「都以組合形式出現，無單獨出現」。¹⁸ 這兩句話說得有點含混，會讓人誤以為它們一如〔黑方〕一樣，出現在諸如「大畜」的尾符和「咸」的首符那種所謂「組合」中；其實並非如此，而是指諸如「蹇」「井」的首尾符〔紅方黑丁〕（〔紅方內黑丁〕）的「組合」。單獨的〔紅方〕根本不存在於全部三十四個卦的竹簡之中，它只是一種推理的存在，或說是一種虛擬的存在。何以需要湊上這一〔紅方〕？濮先生說：

楚竹書《周易》符號〔黑方〕（〔紅方〕），也有「受物之義」，〔黑方〕（〔紅方〕）中可受〔黑丁〕（陰）、〔紅丁〕（陽），故有符號〔黑方內紅丁〕、〔紅方內黑丁〕。這兩者所承的形、義是一致的。不同的是：字書乚部中的字是靜態符號，楚竹書《周易》符號〔黑方〕（〔紅方〕）、〔黑丁〕、〔紅丁〕組合則隱示著動態。¹⁹

原來為了配合此等符號是反映陰陽動態變化的理論，所以不能只有〔黑方〕而沒有〔紅方〕，否則〔紅方黑丁〕（〔紅方內黑丁〕）中的黑丁便無所依附了。總之，濮先生所說的〔紅方〕，僅為解說〔紅方黑丁〕中紅方的部件的含義而設，而並無單獨出現的存簡。而〔黑方〕單獨出現則有之，濮先生認為是竹書《周易》上下兩部分的判分符號；說詳下文。無論如何，出現在竹簡中的符號，實只有上列的六種。

18 濮茅左：《楚竹書〈周易〉研究》，上冊，頁24。

19 同前註。案：原文中的紅黑套印符號，本文一律改用文字表述，參見註17。

綜合分析濮先生楚竹書《周易》另有與今本不同卦序之說，乃建立在三個認知基礎之上：

其一，諸卦皆兩兩各為一組，每一組前後兩卦間的關係是「非覆即變」。

其二，竹簡中不同的紅黑符號，分別代表不同的陰陽屬性，正反映了《周易》的陰陽變化的理論。

其三，今存各簡，應為同時所書寫，故得根據同一約定原則來標示其符號。易言之，儘管今存竹簡尚多殘闕，但仍視為一體，據以歸納推論。

三、「非覆即變」不足以定卦序

今本六十四卦先後卦序之次，古今論之者不乏其人，《序卦》雖最先有說，然晉韓康伯已謂其所明，「非《易》之蘊」，而是「因卦之次，託象以明義」，²⁰ 儘管如此，孔穎達卻已明白指出今本卦次所呈現的一個現象：

今驗六十四卦，二二相耦，非覆即變。覆者，表裏視之，遂成兩卦，「屯」「蒙」、「需」「訟」、「師」「比」之類是也。變者，反覆唯成一卦，則變以對之，「乾」「坤」、「坎」「離」、「大過」「頤」、「中孚」「小過」之類是也。²¹

其所謂「覆變」，來知德則指稱為「錯綜」。²² 他以爻之「正對」

20 見〔唐〕孔穎達：《周易正義》（臺北：藝文印書館《十三經注疏》影印嘉慶江西南昌府學本，1965年），卷9，頁186引。

21 同前註，頁186-187。

22 說詳〔明〕來知德：慈恩本《易經來註圖解·繫辭上傳》（臺北：天德齋舍影印本，1976年），下冊，卷13，頁1295。

者為「錯」，即孔氏所謂「變」；以「反對」者為「綜」，即孔氏所謂「覆」，其稱亦頗為後來學者所沿用。如依孔氏說，諸卦兩兩相對而成的各組，其兩卦彼此間的關係實以「覆」（「綜」）為主，共二十八對，五十六卦；倘遇不可覆，亦即上下各爻反覆了之後，卦象之各爻悉還舊貌，則與之相為配對的卦就改為「變」（「錯」），「乾」「坤」、「坎」「離」、「大過」「頤」、「中孚」「小過」等四對八卦即是。姑無論這些名目和定義的是非，今本上下經六十四卦兩兩先後各卦間所呈現的關係，確實如孔氏之所述。所難以明白者，不在各對兩卦彼此的關係，而在對與對之間先後的次序。學者或有不滿於《序卦》的成說而自出新意者，但至今似尚未獲一不受質疑的定論。

濮先生云：

楚竹書《周易》對卦名的分類，明確地體現出二二相偶，對立統一的原則。²³

他說「通過尋找」，楚竹書《周易》中各分類情況如下：

〔紅丁〕類：需、訟、師、比。總四卦。

〔黑丁〕類：頤、大過、同人、大有、謙、豫、隨、蠱、无妄、大畜。總十卦。

〔黑方紅丁〕類：咸、恆、遯、大壯、家人、睽、革、鼎、震、艮、漸、歸妹、豐、旅、中孚、小過。總十六卦。

〔紅方黑丁〕類：蹇、解、夬、姤、萃、升、困、井。總八卦。

23 濮茅左：《楚竹書〈周易〉研究》，上冊，頁33。

〔紅丁黑方〕類：渙、節、既濟、未濟。總四卦。²⁴

五類總凡四十二卦，實則竹簡所涉者僅三十四卦，可知此處所述，乃據所謂「二二相偶」的原則推衍而來，濮云「通過尋找」而得者，即此之謂。²⁵ 二二相偶的各組，其兩卦並見存於竹簡者，簡首簡尾的符號也往往殘闕不完整，此外又如「頤」、「大畜」、「咸」三卦，各有不一樣形狀的符號，濮先生另作解釋（詳下）。通檢竹簡原影，其首尾符完整確然可供驗證者，只有「需」「訟」、「謙」「豫」兩組四卦而已；其他大抵或多或少，皆涉推論而得。不過總體而論，儘管整組兩卦四個符號都完好無闕者不多，但如加上其餘合理的推斷，為數卻也不少，歸納而謂簡本一如今本，也是「二二相耦，非覆即變」，其可信度應該是相當高的。

濮先生謂簡本諸卦二二相偶，從彼此覆變的關係體現對立統一的原則，這並無不是。也可說，兩卦間關係，簡本與今本正相同，但光是「二二相耦，非覆即變」頂多只能定某兩卦之間的相連關係，如要進而論定此兩卦之先後，如其序是先「乾」後「坤」，抑是先「坤」後「乾」？是先「屯」後「蒙」，抑是先「蒙」後「屯」？只憑相偶的前提來作推論，已嫌過度，固無論據此而論

²⁴ 同前註，上冊，頁34。

²⁵ 至如「蒙」卦（簡一），今驗原簡圖版，實當是首符殘，而尾符未見；參註12。同樣的情況亦出現在「師」卦（簡八），彼亦云尾符「朱色褪」。實則比觀「无妄」卦首簡（簡二十），也沒有畫出符號，而濮先生則承認「在首簡卦名後未見首符」（濮茅左：《楚竹書〈周易〉研究》，上冊，頁27）。這三處情形是一樣的，不應作兩種不同標準的鑑別。所謂「朱色褪」，如「比」卦首簡（簡九）即是，而濮先生則還以為「首符在首簡卦名後」，他是原簡整理人，是否所獲觀的原簡與印出之彩影尚有色差？否則似不應存此異見。濮先生對「蒙」卦雖已作此論斷，但在所列分類中卻並未因此而列入「屯」「蒙」二卦。

「乾」「坤」一組之後，當繼以「屯」「蒙」或其他。故濮說簡本卦序異於今本，必須同時建立在更多其他的支撐上，此即下述所謂「陰陽變化」與「諸簡一體」之兩項。

四、竹書符號是否代表陰陽變化

濮先生在〈符號說明〉作出了結論，這段文字後來略經增補，再寫入〈楚竹書符號〉中，而論旨無變：

楚竹書《周易》中的紅黑符號的變化，與《周易》陰陽變化的理論的歷史典籍記載遙相呼應、彼此印證。

〔紅丁〕意味著陽盛，易窮則變，盛極必反，「陽盛則包陰，陰盛則包陽」（馮椅《厚齋易學》），於是陽往陰來，紅陽往黑陰來（〔紅方黑丁〕），紅陽中產生了黑陰，「陰陽接而變化起」（《荀子·禮論篇》），然後黑陰盛，達極則成〔黑丁〕，「陰盛陽微則陽附陰，陽盛陰微則陽決陰」（宋朱震《漢上易傳》），於是陰往陽來，黑陰往紅陽來，黑陰中生紅陽（〔黑方紅丁〕），紅陽又盛，至極，完成了一個由陽轉陰、由陰轉陽的完整過程，楚竹書《周易》用〔紅丁黑方〕來表示一個分界過程，同時，意味著事物在陰陽變化中轉換，事物在陰陽變化中發展，事物在陰陽變化中進入了新循環，如此「陰盛又陽生，陽盛又陰生，只管循環不已也」。（蔡清《易經蒙引》）因此，楚竹書《周易》中的符號類序為：

〔紅丁〕、〔紅方黑丁〕、〔黑丁〕、〔黑方紅丁〕、
〔紅丁黑方〕

這是陰陽理論的形式表現，它與易辭是形式和內容的統一，易理精神的反映。楚竹書《周易》的符號變化，反映了事物發

展、演化、衰退而又循環的過程。²⁶

易道變化，陽盛轉陰，陰盛轉陽，循環往復，古今學者言之者不知凡幾，易中自有是理。至於如何與竹書符號相配為說，實在頗費周章。符號共有六種形態，除了〔黑方〕外（濮先生以為是全經上下兩部分的分隔符號），對其餘五種，濮先生就作出了如上的解釋。可是假如要用符號來分別標示陰陽的轉化，理論上應該用四種（也就是上述A至D四種就夠了）。假使要精細一些，就可以比照通行流傳的《太極圖》所示，還要多出陽極生陰、陰極生陽轉關啟端的兩點，亦即《太極圖》中陰陽魚合抱圖形中，白魚的黑眼和黑魚的白眼那兩點。故而欲以符號表陰陽變化，不四則六，而不應是五種。如濮先生所釋，這畸零無對的〔紅丁黑方〕是表示「完成了一個由陽轉陰、由陰轉陽的完整過程」的分界，如是則只足以表示陰陽轉變一周而止，而並未能體現陰陽「循環往復」之義。當然由於〔紅丁黑方〕出現於「既濟」的尾符，以同卦同類符號的原則，可推定其首符也相同；又據二二相偶的原則，復可推定首尾符號皆殘的「未濟」卦也應一樣。而「未濟」正好是今本最後一卦，由此而對〔紅丁黑方〕作出此一聯想固非無根，但陰陽往復一周的完成分界何以不能由單一卦而須由兩卦一組來顯示？何況竹書〔紅丁黑方〕總出現三處，另兩處是在「渙」卦（簡五十四、五十五）的首尾符，又當何說？由「渙」卦又可推與之相偶的「節」卦，其符號也應相同，難道體現這一周的變化竟要連用到四卦之多？

上文已提及，濮先生為將符號配合陰陽變化的理論，虛擬了一

26 濮茅左：《楚竹書〈周易〉研究》，上冊，頁38-39。〈符號說明〉的原文則見《上海博物館藏戰國楚竹書（三）》，頁259。

個「都以組合形式出現，無單獨出現」的〔紅方〕。既有〔紅方〕與〔黑方〕相應，也有〔紅方黑丁〕與〔黑方紅丁〕相應，依理而推，又焉可獨有〔紅丁內黑方〕，而無〔黑丁內紅方〕？姑無論實際上也並無〔黑丁內紅方〕的存在，縱說理論上可有，試問在黑丁之內如何呈現出紅方來？如何來與〔黑丁〕分辨？因此只能孤懸〔紅丁內黑方〕來考量，不免只考慮到陰陽變化的完成，而忽略了陰陽變化的循環。

相對於〔紅方〕的〔黑方〕，便確有兩種形態見存：一種就是〔黑方紅丁〕，濮先生稱為組合符號的形態；另一種則是單獨出現，濮先生謂只出現於兩處——「大畜」卦的尾符和「咸」卦的首符。「大畜」的首符是〔黑丁〕，「咸」的尾符是〔黑方紅丁〕，這樣便明顯與同卦同類符號的原則相悖，而與之相偶的兩卦——「无妄」、「恆」的首尾符號都可分別判定為〔黑丁〕與〔黑方紅丁〕，因此可知例外的是兩個〔黑方〕，必須另作解釋。正如同上述解讀〔紅丁黑方〕相仿，這兩卦中的「咸」卦，在今本《周易》的卦次恰好是第三十一卦，亦即下經的第一卦，與第三十的「離」卦為分判上下經的兩卦。由於竹書這兩個例外符號的出現，濮先生便推論這個〔黑方〕是全經上下兩部分的分界符號，「咸」既不與「離」相接而轉與「大畜」相接，可見竹書卦序，不同於今本。他的說法是：

「〔黑方〕」符號的前後反映出一個現象，即〔黑方〕符號前為楚竹書《周易》之上部分，〔黑方〕符號之後為下部分，〔黑方〕符號可能是楚竹書《周易》上、下部分的分界符號。「大畜」尾符的〔黑方〕，表明上部分結束，這一部分可稱之為「上（音方）上」。「咸」首符的〔黑方〕，表明下部分由

「咸」開始，這一部分可稱之為「艮下」。²⁷

「艮上」、「艮下」的稱謂，也是比照今本經上、經下而姑為之名，亦非簡文所本有。但一如解說「既濟」的〔紅丁黑方〕，對「渙」的〔紅丁黑方〕便不易交代；此處對〔黑方〕的假設，在竹書中其實也存在一處矛盾——就是「艮」卦（簡四十八、四十九）的首符是〔黑方紅丁〕，而尾符卻也正是〔黑方〕。這如何是好？總不宜推測更分出上下以外的部分罷！因此我們看到濮先生的處理，他說：

「艮」，首符為〔黑方紅丁〕，尾符為〔黑方紅丁〕（中紅褪）。²⁸

若不硬是認定它是本來內有紅丁而褪了色，也就不知如何為說了。

濮先生為要強調卦畫的陰陽演變內涵，特別列出詳細的圖表，從六陽之卦而五陽一陰，而四陽二陰，而三陽三陰，而二陽四陰，而一陽五陰，而最後為六陰之卦，謂此陰盛陽衰之象，〔紅丁〕、〔紅方黑丁〕、〔黑丁〕所反映即此現象。相反，由六陰、五陰一陽、四陰二陽、三陰三陽、二陰四陽、一陰五陽，最終至六陽之卦，則是陽盛陰衰之象，則由〔黑丁〕、〔黑方紅丁〕、〔紅丁黑方〕來反映；而〔紅丁黑方〕即表示了這兩段由陽轉陰、由陰轉陽的完成。²⁹ 其實愈要講得詳細卻愈難湊合，試問濮先生所分的五類各卦究竟如何具體與上述的陰陽轉化——分別相配？姑舉一例言

27 濮茅左：《楚竹書〈周易〉研究》，上冊，頁36。

28 同前註，上冊，頁30。案：濮云「朱色褪」者尚有「蒙」「師」二卦的尾符（頁27），實皆是缺寫未見；參註25。

29 詳見《楚竹書〈周易〉研究》，上冊，頁39-41。

之，如「需」卦，首尾符皆是〔紅丁〕，假如簡中也存有「乾」卦的話，其首尾是否也應一樣？然而「乾」是六陽之卦，如何分別其間差異？何況「需」在陰盛陽衰的階段是四陽二陰之卦，在陽盛陰衰的階段卻又轉是二陰四陽之卦，簡符又如何反映體現這種變化？可見要結合陰陽變化來解說這些符號，還真是困難重重。

「《易》以道陰陽」，遠從《莊子·天下篇》早有此說，深入人心，今人見楚竹書《周易》忽出現此等前所未見的符號，自然容易就此線索聯想，宜無足怪。簡牘不全，本非完編，即使說法不盡圓滿，原也不妨備此一說。然而竹書《周易》還有一個更大的問題存在，理應加入考量，此即有關簡文的抄寫問題。

五、簡文非出一手所抄

這五十八簡的《周易》，悉緣手寫，究竟是一時一人所書？抑非出於一時一人？既出人手所抄，校對是否精確？有無訛誤之可能？濮先生對此等問題雖無討論，然其立說的前提，幾乎是建立在同出一人所書，以及精確無誤的假定上，而這一假定，如經檢視，恐怕是靠不住的。

在〈釋文考釋〉的〈說明〉中，濮先生曾指出：

竹簡行款：第一字起於第一道編綫之下，最後一字終於第三道編綫之上，一支完整的竹簡一般書寫四十四字左右。書體謹嚴工整，大小一致，字距基本等同，每卦所占簡數，或二簡，或三簡。我們發現全書抄完後作過校對，抄者在第五十四簡中發現了漏字，並將漏字補在兩字的空隙間。³⁰

30 《上海博物館藏戰國楚竹書（三）》，頁133。

所指第五十四簡是「渙」卦六三、六四兩爻辭的內容：「六三：渙其躬，无咎。六四……」，大抵初寫時漏抄了「咎」字，其後在「无」「六」兩字間補寫入內，遂使「无咎六」三字密比相連，與其他的字距有別。這一事實與「書體謹嚴工整，大小一致，字距基本等同」的描述，容易使人產生存簡原屬一人一體的印象，從而對其特別符號只就其存形作種種推想，而並不慮及其他可能性。

討論楚簡《周易》的文章，據筆者所見，似以房振三先生〈竹書《周易》彩色符號初探〉最先提出簡文不只一手的意見。他的看法是「五十八支簡中存在著兩種抄本」：

竹書《周易》共五十八簡，涉及今本三十四卦內容，學者多從文字、文獻的角度對簡文進行研究而忽略一個明顯的事實，即現存的五十八支簡中包含有迥然不同的兩種書體，這可以從兩個方面得以證實，一是字體的特徵：第一類是露鋒行筆，結體寬散，線條粗細不均，風格略顯粗獷豪放，包括第一、五、八、二十、二十一、二十二、二十三、二十四、二十五、二十六、二十七、三十七、四十九等十三支簡；第二類是藏鋒行筆，結體整飭，線條瘦勁均勻，風格含蓄內斂，包括除上述十三簡以外的四十五支簡。二是書寫習慣，如第一簡的「利」與第四簡的「利」，第二十二簡的「涉」與第四簡的「涉」，第二十五簡的「不」與第三十一簡的「不」，第三十七簡的「初」與第四十簡的「初」等等，皆有明顯差別。³¹

在簡文並非全出一人所抄寫的意見上，管見和房先生大致是相同

31 房振三：〈竹書《周易》彩色符號初探〉，《周易研究》總第72期（2005年第4期），頁22。

的。他所舉出「字體的特徵」和「書寫習慣」兩項差異，皆可說是信而有徵。但對其「兩種抄本」的認定，鄙意以為尚可商榷。

房先生所指出的十三枚簡，與其餘四十五枚簡的筆法風格迥然不同，我完全同意這一判斷。他對第二類四十五枚簡書法的描述「藏鋒行筆，結體整飭，線條瘦勁均勻，風格含蓄內斂」也相當切當，所以如果說這四十五枚簡出於一手，是比較可信的。至於其他十三枚簡，是否另出一人，可以歸屬為一類而判為獨立的另一抄本，則是仍可存疑的。以拙眼辨識，這十三枚簡不只與另四十五簡出於不同寫手，恐怕也難歸為一類。以愚推測，這十三簡中，書寫筆法，粗看相近，細辨似仍有區分。此一看法如能成立，則這十三枚簡竟有可能出自多人之手。筆者自身並非書跡鑑識專家，不敢自認確鑿無誤，毫釐不差，但若謂其不只一人所寫，有執毫經驗者或不致河漢斯言。

茲就愚見所及，將這十三枚簡分為七組（阿拉伯號碼為竹簡原次），各組與他組書寫相異字例附列其後，俾便檢視：

（一） 1、37

（二）「五」、「晶」

（三）「貞」、「咎」

（四）「亡」、「利」、「九」

（五）「晶」、「利」、「六」、「九」

（六）「亡」、「六」

（七）「亡」、「兀」、「拇」

（二） 5、24、25、49

（三）「五」、「命」

（四）「亡」、「元」

(五) 「利」、「九」、「五」

(六) 「利」、「丌」、「初」

(七) 「五」、「丌」

(三) 8

(四) 「貞」、「亡」、「咎」

(五) 「六」、「貞」、「中」

(六) 「六」、「貞」、「亡」

(七) 「五」、「上」、「亡」

(四) 20、21

(五) 「中」、「元」、「利」

(六) 「丌」、「九」

(七) 「亡」、「六」

(五) 22、23

(六) 「利」、「貞」、「九」、「晶」

(七) 「上」、「九」、「六」

(六) 26

(七) 「欽」、「六」、「亡」、「丌」、「拇」

(七) 27

就中如第一簡與第三十七簡，其「利」字右半寫法雖各有不同，以其他各字風格約略相似，姑且合歸為一組。又如第八簡與第二十七簡，不易具體說明區分所在，因兩簡字數皆不多，尤其是第二十七簡，僅得十四字，與他簡可供作同字比較者更少，此處只姑舉三字以辨其筆意。總之，第八簡的抄者收筆多纖細，該簡三個「子」字尤足見此特色，與他簡應是有別的。又如第二十、二十一兩簡，字體風格亦與他簡不同，嚴謹工整，多用方筆，從簡中諸

「亡忘」（「无妄」）字最易看出。整體而言，論書寫的結體整飭，這十三枚簡相較於另外的四十五枚簡，自然是頗見遜色；但如專就這十三簡而言，諸寫手書法造詣的高下，嚴謹與草率，也是不能一概而論的。

尤其值得我們特別注意的，是「咸」卦（簡二十六、二十七）的兩簡，比對今本爻辭，兩簡間僅缺六字，同屬一卦，甚至連卦名「咸（欽）」的寫法都不相同，其出於兩手，更無可疑。

此外，「師」卦（簡七、八）兩簡，六五爻題的「六」字居第七簡之末，「五」字居第八簡之始，其卦爻辭銜接無缺，但第七簡書寫係屬前述四十五枚簡的那一類，明顯與第八簡出自不同的寫手。此兩簡如出同一來源，³²則第八簡理應是補抄而後來參入者。

同樣的情況也見於「艮」卦（簡四十八、四十九），第四十八簡亦屬四十五枚簡的一類，而第四十九簡字體懸殊，無疑別出一手。

「訟」卦（簡四、五、六）三簡，也是卦爻辭銜接無缺，最末的第六簡僅得四字，但卻與卦首的第四簡同屬四十五枚簡的一系，而獨只中間第五簡出自另一人手抄而廁於其間，這應與「師」卦的情況相若，也是後來補抄的。

由以上所述的現象來分析，今存五十八簡的抄寫，除了四十五枚簡出於一人外，其餘的十三枚簡卻出自眾手，而其中不乏是補抄而參入其中的，至於補抄的時間，自然也不能排除不只一時的可能性。大凡手抄的文獻，恐怕都不能保證完全正確無疵，既然連抄寫相對嚴謹不苟的四十五枚簡中，還有像「渙」卦漏抄「咎」字，事

32 上博所藏楚竹書，據云係1994年3月在香港文物市場發現，傳聞竹簡來自湖北省，其原始出土及流傳過程，皆未詳悉。

後再補入的情況，那麼在其他後來雜抄補入的十三枚簡中出現訛誤，應也無足為奇。

六、符號與卦序的關係

儘管上面為了證明十三枚簡不出自一時一手，將之分判為七組，這種較細的判斷未必能獲得人人的認可，但如房先生粗分為兩類，四十五枚的一組，和其他的十三枚決然出自不同的寫手，則是不需鑑識專家，一般人也是易於判別並承認的。說到此處，不妨將存簡中的符號作一總體觀察，我們不難發現：諸卦以首尾符號相同占大部分，又以〔紅丁〕、〔黑丁〕、〔黑方紅丁〕、〔紅方黑丁〕四種為常態。其他少數的例外，包括首尾符號不同以及上述四種以外的符號，其簡次如下：

- (一)「蒙」尾符（簡一）：未見。（濮云「朱色褪」。）
- (二)「師」尾符（簡八）：未見。（濮云「朱色褪」。）
- (三)「无妄」首符（簡二十）：未見。
- (四)「大畜」尾符（簡二十三）：〔黑方〕。
- (五)「頤」首尾符（簡二十四、二十五）：異形符號，首符似先寫朱色，再以黑色補填蓋之，故在〔黑丁〕之上，突出一拇指形。尾符遂比照而寫。³³（濮將首符定為〔紅方黑丁〕，尾符為〔黑丁〕，與他卦皆不同，獨立為一類。）³⁴
- (六)「咸」首符（簡二十六）：〔黑方〕。

33 「解」卦（簡三十七）的首符為〔紅方黑丁〕，其外框的紅方也突出一拇指形，與此相似。

34 說見《楚竹書〈周易〉研究》，頁30、37。

(七)「艮」尾符(簡四十九):〔黑方〕。(「艮」首符為〔黑方紅丁〕,濮謂本簡尾符亦應為〔黑方紅丁〕,卻未見紅丁,故云「中紅褪」。³⁵)

(八)「渙」首尾符(簡五十四、五十五):〔紅丁黑方〕(〔紅丁內黑方〕)。

(九)「既濟」尾符(簡五十七):〔紅丁黑方〕(〔紅丁內黑方〕)。

這些例外的情況,除了最後八、九兩項外,竟然全都出現在那十三枚抄自眾手的竹簡之中,這不是有點巧合嗎?

假如我們不為符號代表陰陽變化的思惟所囿,或許可以試作另一不同的考慮,即承認手抄容有訛誤。既然上述這些例外的情況都集中在那十三枚簡中,包括這些變形的符號、不完整的符號,以至缺漏未見符號,能否假定出於抄寫的疏忽或不太講究所致?若然,依據同卦同符的原則,上列前七項,除了「蒙」的首尾符皆不見無可推論,「師」的尾符當為〔紅丁〕;「无妄」的首符、「大畜」的尾符、「頤」的首尾符並當為〔黑丁〕;「咸」的首符、「艮」的尾符則並當為〔黑方紅丁〕。至於最後八、九兩項「渙」與「既濟」的幾個首尾符,雖屬四十五枚簡一類,但這三個〔紅丁黑方〕(〔紅丁內黑方〕)的符號,也有可能是本當為〔黑方紅丁〕,先誤寫為〔紅丁〕,再補畫黑方以為修正。先所寫的紅丁已滿相當位置,後加的黑方畫在紅丁內緣,遂成此三個所謂〔紅丁內黑方〕的特異形貌。³⁶

35 參註28所屬正文。

36 同樣屬於四十五枚簡之內的「睽」卦首尾符(簡三十二、三十四),皆是〔黑方紅丁〕,但其形狀也與其他〔紅方黑丁〕略異,亦似是原只書為紅丁,再補畫黑

果如上述，我們可歸納出一個結果：〔紅丁〕、〔黑丁〕全部集中在今本的上經三十卦中；〔黑方紅丁〕、〔紅方黑丁〕則全部集中在今本下經的三十四卦中。按今本卦序排列，儘管由於竹簡殘闕約半，不過仍大致可知上經前面若干卦是〔紅丁〕，後面接續的是〔黑丁〕。存簡中從「大有」開始為〔黑丁〕，估計〔黑丁〕的卦數應較〔紅丁〕略多。至於下經的部分，雖然也有不少缺卦，但由於不同符號的銜接比較清楚，可推定自「咸」至「睽」八卦是〔黑方紅丁〕；自「蹇」至「井」十卦是〔紅方黑丁〕；自「革」至「未濟」十六卦又是〔黑方紅丁〕。總之，凡只有丁的符號皆在今本上經，凡丁外有方的符號皆在今本下經，而其紅、黑二色之交錯，先後有次，也與今本卦序相應。因此準此以推，簡本的卦序與今本相同的可能性恐怕還大一些。

至於何以有此兩色交錯，乃至何以自某卦起改符，今皆不得而知。我們知道，每卦的簡文是獨立的，換卦即換簡，且各卦皆可由六畫陰陽爻的卦形來區隔，因此符號顯然不是作為分卦的功用；倘作此用，也不必換色換形。這些符號是否如姜廣輝先生所推想，乃畫分「卦區」，以方便識別和翻查，今亦難為論定。竊疑此等符號殆出私訂，並非一般通行應用的符號，故而後出補抄者已不瞭解其所代表的意義，遂有信筆草率書寫的訛誤以至遺漏的情況。大凡符號所代表的含義，其可以通行一時甚至流傳後世者，必由約定俗成，傳世古今易學文獻，未有任何涉及此等符號的蛛絲馬跡，若謂其在先秦曾經一度通行，而無緣無故又旋即成為絕響，滅跡人間，殆難憑信。

七、結語

《周禮·春官·太卜》有《連山》《歸藏》《周易》「三《易》」的傳說。《連山》《歸藏》，漢人謂其分別為伏羲、黃帝之易，又或謂是夏、殷之易。³⁷唐人疏義，說《連山》以「艮」為首，《歸藏》以「坤」為首，《周易》則以「乾」為首。其說雖晚出，然《禮記·禮運》所稱《坤乾》，鄭玄以為即《歸藏》，則卦首不同之說，或非全出杜撰。然則《周易》以外尚有他易，三《易》異首，當然卦序非一。³⁸是可見卦序相異，早有傳說，然異序則異名，本非謂《周易》卦有異序。傳說中三《易》卦有同名者，其內容究竟有無差別？舊說以文王、周公繫卦爻辭，其文自應專屬《周易》。而桓譚《新論》：「《連山》八萬言，《歸藏》四千三百言。」³⁹字數不同，亦理宜有別。但今本《周易》上下經文僅約五千言，卷帙與較近之《歸藏》尚相若，與遠古之《連山》反而差距極大。可見漢人此等傳說縱有來歷，其實也未可盡信。今簡本《周易》卦爻辭內容，亦猶馬王堆帛本，大致仍與今本相近，應屬同一內容，既同是《周易》，向來也無異序的傳聞，今謂卦序另有歧出，亦不免讓人莫明其故。⁴⁰縱如濮茅左先生所云是另一卦

37 或謂伏羲、黃帝但有卦畫而無文，其文蓋禹、湯代之作。說詳〔宋〕羅泌纂、羅莘注：《路史》（臺北：臺灣中華書局《四部備要》本，1970年），《發揮一·論三易》，第2冊，卷1，頁15下，羅莘注。

38 《周禮·春官·太卜》又謂三易「經卦皆八，其別皆六十有四」。鄭注：「三易卦別之數亦同，其名、占異也。」是三易卦名全異或局部相異，傳說不一，亦未詳知。

39 見〔宋〕李昉等編：《太平御覽》（臺北：臺灣商務印書館《四部叢刊三編》本，1974年），第5冊，卷608引，頁2867。

40 馬王堆帛本的卦序明與今本差異甚大，但此種序次，蓋本於《說卦傳》而重編，非固有之次第。說詳黃沛榮：〈周易卦序探微〉，《易學乾坤》（臺北：大安出版社，1998年），頁23-32。

序，亦可能僅屬以不同理論與規則將六十四卦重加編排組合，未必是不同卦序本子之流傳。

本文所辨，主要指出濮先生別有卦序之說，必須「非覆即變」、「陰陽轉化」、「諸簡一體」三項結合相配支撐，才有成立的可能。首項實即源於今本之序，決不足以論定別有卦序。其他兩項，細加疏析，恐怕都難以成立。尤其是末項的檢討，證明竹簡的抄寫，出於眾手，也可能不出一時，故各種統將存簡的符號視為一體所作的結論，都是危險的。

就居今見存於竹簡的符號而言，竊謂尚難推定先秦《周易》另有與今本不同的卦序。至於竹簡符號既存現象之所以然，書缺有間，文獻不足，是以古事難稽，本該恪守不知蓋闕之義，而走筆所及，仍不免有所溢出，鄙才短見，思慮容有未周，尚祈讀者見諒。

二、從出土文字資料 看《周易》的編纂

夏含夷 (Edward L. Shaughnessy)*

* 現任美國芝加哥大學東亞語言與文明學系教授 (Professor in Early Chinese Studies, Department of East Asian Languages & Civilizations, University of Chicago)。

歷經千餘年的《易》學史，在最近二三十年經歷了極其「熱」的階段。這當然是因為在這幾十年中，中國考古學出土了眾多古文字資料，而其中有不少與《易經》相關的文獻出現。1973年在長沙市馬王堆三號墓出土西漢初年的帛書，無疑是此一時期最著名的發現，其中也包括《周易》寫本，引起了中國國內外學者熱心的注意，熟悉《易》學史的同仁大概沒有人不知道，於此我沒有必要多做介紹。馬王堆帛書《周易》雖然在1973年出土，可是到1993年才完全公布，直至現在僅僅十幾年，然而在這幾年內還有好幾種與《易經》相關的其他古文字資料問世，它們的價值不一定亞於馬王堆帛書。譬如，在1994年，即馬王堆帛書公布的後一年，上海博物館在香港古董市場購獲戰國中晚期竹簡一千二百多枚，包括八十多種文獻，其中也有《周易》寫本。也許這一發現還沒有達到像馬王堆帛書《周易》這樣廣泛的認識，可是上海博物館前館長、《上海博物館藏戰國楚竹書》的主編馬承源先生曾說，它對《易》學史是一個原子彈。即使這樣說不無誇大的成分，但畢竟上博《周易》的年代比馬王堆帛書本早一百年以上，它的學術價值也很高，將來一定會引起大眾的注意。除了古文字的訓讀問題，上博《周易》還有一些其他問題很值得再深入研究，諸如六十四卦的次序，但是由於問題的複雜性和篇幅的限制，於此我不打算多做討論。本文想要介紹的是另外兩三個考古發現，對於「《周易》如何被編纂」這一極其重要的課題，也許含有更難得的信息。

最近二三十年已經普遍被稱為中國考古學的黃金時代。有人說我們需要重寫中國古代歷史，這種說法一點也不為過。可是偉大的考古發現，不只近現代才有，而是古已有之。中國第一次古墓發現在當時就已起了同樣的學術作用，這就是西晉時代在汲郡（即現在

河南省汲縣）被盜的戰國時代古墓，即所謂「汲冢」。大家大概知道《竹書紀年》和《穆天子傳》都是從這個墓出土的，或許《汲冢周書》也是此時問世的。除了這些有名的文獻，此墓也包括了一種《周易》寫本以及與《易》相關的三篇文獻。據當時最詳細的報告，即《晉書·束皙傳》，可知這三篇文獻是：

《易繇陰陽卦》二篇，與《周易》略同，繇辭則異；《卦下易經》一篇，似《說卦》而異；《公孫段》二篇，公孫段與邵陟論《易》。¹

這三種文獻雖然早已經失傳，可是至少關於《易繇陰陽卦》和《卦下易經》仍然存在某些痕跡，特別是《易繇陰陽卦》非常有意思，似乎值得我們給予更多注意。《晉書·束皙傳》是唐代房玄齡編的，編寫時代在西晉時代以後三百多年。房氏是根據當時存在的幾種史料，其中〈束皙傳〉最重要的來源，大概是東晉時代王隱所作〈束皙傳〉。王隱的〈束皙傳〉到隋唐時仍然存在於世。關於汲冢的發現，《藝文類聚》引用一句話：「古書有易卦似連山歸藏」。²

現在熟悉《易經》的學者都知道《歸藏》，據《周禮·春官·太卜》和〈筮人〉記載，《歸藏》是殷商時代的《易》書，漢代桓譚在《新論》裡謂《歸藏》有四千三百字，似乎見過《歸藏》原文。雖然如此，兩漢至曹魏卻沒有人直接引用其文，這似乎暗示到了東漢《歸藏》已經失傳。³到西晉初年，情況仍然沒有改變，好像

1 《晉書·束皙傳》（北京：中華書局，1995年），頁1432-1433。

2 《藝文類聚》（上海：上海古籍出版社，1999年），卷40，頁732。

3 張衡〈靈憲〉引用下列一段文字，現在知道包括至少一部分來自《歸藏》的原文：「羿請無死之藥於西王母，姮娥竊之以奔月。將往，枚筮之於有黃。有黃占之曰：『吉。翩翩歸妹，獨將西行。逢天晦芒，毋驚毋恐，後其大昌。』」姮娥遂託身于月，是為蟾蜍。」（見〔梁〕劉昭《後漢書·天文志上·補注》引用）。問題

連杜預也沒有見過。⁴然而，杜預剛剛把他的《春秋左傳集解》作完以後，汲冢出土的竹書開始被整理出來，情況就改變。譬如，張華撰《博物志》引用好幾條我們現在知道是《歸藏》的卦辭。雖然張華經常說明引文的來源，可是《博物志》最原始的版本之《歸藏》引文，卻一點都沒有記載張華的說明。更有意思的是，正如湖北荆州市博物館的王明欽先生所指出，這些引文反映竹書原整理者的某些錯誤和誤解。⁵現在僅僅舉一個例子：

明夷曰：昔夏后莖乘飛龍而登于天，而枚占四華陶陶曰吉。

引文「莖」和「枚」字顯然是「筮」和「枚」的誤釋；「四華陶陶」的錯誤更可以說明它的古文字來源。這原來應該讀為「皋=陶=」，整理者應該是將第一個「皋」字分成兩個字，即「四」和「華」，然後以為第一個「=」是它們的合文號，表明兩個字寫在一起，以為第二個「=」是重文號，意味著「陶」字讀若「陶陶」。然而，我們現在知道兩個符號都是重文號，意思是皋陶這個人名要讀兩遍，即「皋陶，皋陶」，也就是說「枚占皋陶，皋陶曰吉」。這說明到張華撰《博物志》時（在晉武帝在位時〔265-289〕告成了），《歸藏》已經問世，可是連張華這樣博學鴻儒之士，也不一定認識它為《歸藏》，並且引文的來源應該是剛剛整理出來的古文

是我們無法知道張衡是親見《歸藏》或者轉用其他文本。李家浩的〈王家台秦簡「易占」為《歸藏》考〉（《傳統文化與現代化》1997年1期，頁50）指出，傳本《歸藏》用「國」而不用「邦」、用「常娥」而不用「姮娥」、用「開」而不用「啟」，是為了避免漢代名諱而改變的，「當是出自漢代的抄本」，也是說明漢代的文本沒有完全失傳很有力的證據。

4 在《春秋左氏傳杜氏集解》裡，有幾個注解顯示杜預根本不知道《歸藏》的樣子；見僖公十五年和成公十六年《注》。

5 王明欽：〈王家台秦墓竹簡概述〉，載於艾蘭和邢文合編：《新出簡帛研究》（北京：文物出版社，2004年），頁36。

字資料。此後不久，郭璞在所著《山海經注》裡多次引用，不但直接提到《歸藏》書名，並且沒有像張華釋文的問題，似乎說明書已經被辨認出來，也有修改的整理本問世。因為郭璞常常引用汲冢竹書，所以恐怕他所引用的《歸藏》也是以汲冢竹書本為底本。此後，從隋唐到北宋時代很多類書和注解，諸如《北堂書抄》、《藝文類聚》、《初學記》、李善《文選注》和《太平御覽》均引用了《歸藏》，可是到南宋時代又失傳。直至十年前，我們所能見到的《歸藏》僅僅是清代嚴可均、洪頤煊和馬國翰作的輯佚本。這些輯佚本不但沒有引起學術界多大的注意，甚至有不少學者曾以為《歸藏》是魏晉時代偽造的。我們現在知道《歸藏》並不是偽造的，至遲在戰國時代已經流傳。如果汲冢竹書中真有《歸藏》寫本，可見這一次古墓的發現不但對中國歷史學和文學史提供了寶貴的資料，並且對《易》學史也起了極其重要的作用。⁶

今天我們之所以能夠確定《歸藏》不是偽造品，反而是先秦時代的文獻，是因為1993年在湖北王家台發現了秦代的竹簡八百多枚，其中兩種類型不同的竹簡都載有與傳世《歸藏》幾乎一樣的文字。譬如，第198號簡一共載有兩條卦辭：

節曰：昔者武王卜伐殷而枚占老考，老考古曰：吉；節……

6 據《晉書·束皙傳》，汲冢竹書中還有「《卦下易經》一篇，似《說卦》而異」。〔南宋〕羅泌、羅莘父子撰《路史》（卷32〈發揮一〉）引用了下面一段文字，說是從《歸藏》引來的：「乾為天、為君、為父、為大赤、為辟、為卿、為馬、為禾、為血卦。」這段文字與《歸藏》其他引文完全不相類，可是與《易·說卦傳》很相似，如下面說「乾」卦：「乾為天、為圓、為君、為父、為玉、為金、為寒、為冰、為大赤、為良馬、為老馬、為瘠馬、為駁馬、為木果。」羅氏父子所引「歸藏」，大概就是《束皙傳》所載《卦下易經》，估計此文和《歸藏》（即《束皙傳》所謂《易繇陰陽卦》）在抄寫過程中很可能抄在一起，到南宋時候已經分不清楚。

明夷曰：昔者夏侯啟卜乘飛龍以登于天而枚占……⁷

這兩條中，第一條與張華《博物志》所引的一段文字非常相似，第二條則和郭璞《山海經注》所引《歸藏》雷同：

武王伐殷而枚占耆老，耆老曰吉。⁸

明夷曰：昔者夏侯啟卜筮乘飛龍而登于天，而枚占于臯陶。陶曰：吉。⁹

從此可以確定《歸藏》並不是魏晉時偽造的，雖然不一定是殷商的筮書，但至少是真正的先秦文獻。不但如此，根據王家台秦簡《歸藏》和清代輯佚本的校對，我們也可以復原至少一條完整的卦辭。這是「師」卦。王家台秦簡中有三條碎片，可以隸定如下：

詁師曰：昔者穆天子出師而枚占□□□□……

……龍降于天而□……

遠飛而中天蒼……¹⁰

古書上有兩條引文與這些簡文有關係：

昔穆王子筮卦于禺彊。¹¹

昔穆王天子筮西出于征。不吉，曰：龍降于天，而道里修遠，

7 王明欽：〈試論歸藏的幾個問題〉，載於古方編：《一劍集：北京大學考古專業八六屆畢業十週年紀念文集》（北京：婦女出版社，1996年），頁104-198。

8 張華：《博物志·雜說上》（臺北：臺灣中華書局《四部備要》本，1981年），卷6，頁1a。

9〔晉〕郭璞傳、〔清〕郝懿行箋疏：《山海經箋疏》（臺北：臺灣中華書局《四部備要本》本，1981年），卷7，頁1b。

10 第一條是王家台秦簡第349號簡，第二和三條沒有號碼；見王明欽：〈王家台秦墓竹簡概述〉，頁26-49。

11 馬國翰：《歸藏》，《玉函山房輯佚書》（濟南皇華館書局同治十年〔1871〕補刻本），頁14b引陸德明《莊子釋文》。

飛而沖天，蒼蒼其羽。¹²

王明欽指出，這兩條引文儘管沒有提到「師」，但這大概又是由於釋文的錯誤。「師」的古文字寫法是「𠂔」與「于」字很相似。兩條引文的「于」字恐怕原來就是「師」。將五段文字校對以後，就可以寫成如下的《歸藏》卦辭：

䷆師曰：昔者穆天子出師而枚占禹彊。禹彊（曰）：不吉，
曰：飛龍于天，而道里修遠，飛而沖天，蒼蒼其羽。

《歸藏》六十四個卦辭好像都類似這個樣子，先有卦畫和卦名，然後提到古代歷史上的某一事件，進行之前先作貞筮。貞筮都由一個占卦的人來主持，最基本的占辭是「吉」還是「不吉」。占者判斷吉不吉以後，接著說一種繇辭。繇辭通常是由押韻的四字句構成的，有點像《周易》爻辭裡的象辭部分（借用李鏡池的說法¹³）。這些繇辭似乎和卦辭前面的歷史事件有某些關係，這個關係也許能夠說明它的來源和意義。¹⁴

能夠確定《歸藏》的原來面貌本身很重要。再進一步，也可以利用之來說明古書上與《周易》有關的一些謎。譬如，《左傳》裡面經常提到筮占，大多數是利用《周易》，可是也有例外。舉一個例子，僖公十五年（公元前645年）載有秦穆公伐晉的記載：

12 同前註，頁14b 引《太平御覽》。

13 李鏡池：《周易探源》（北京：中華書局，1978年），頁130。

14 寫這一段以後，我有點懷疑汲冢《易繇陰陽卦》和王家台出土的筮書儘管是同一篇文獻，可是也許不是桓譚所見的《歸藏》。我懷疑的原因是，桓譚說《歸藏》有四千三百字，可是復原完整的「師」卦卦辭似乎只有37個字。如果每一卦辭都差不多這樣長，那麼六十四卦只會有二千三百六十八字（ $64 \times 37 = 2,368$ ），只有桓譚所說的字數的一半多一點。雖然如此，因為「師」卦的這個復原不一定完整，即使完整也不一定能夠代表所有其他卦辭，所以於此我僅提出這樣一個可能。

卜徒父筮之：「吉。涉河，侯車敗。」詰之。對曰：「乃大吉也。三敗必獲晉君。其卦遇蠱䷑，曰：『千乘三去，三去之餘，獲其雄狐』。夫狐蠱，必其君也。」

眾所周知，「千乘三去，三去之餘，獲其雄狐」不是《周易》「蠱」卦的爻辭。如上面已經指出，為《春秋左傳》作注的杜預似乎沒有見過《歸藏》，因此在此處杜《注》只謂：「此所言蓋卜筮書雜辭。」到清代顧炎武正確地指出這類的繇辭應該是從《連山》或者《歸藏》引來的，這是很大的突破。然而，《易》學家仍然利用了《周易》來解釋它的意義，說蠱䷑之外卦是艮䷳，《九家易》以艮象為狐，以五爻為卦主、為君位，因而提到「雄狐」。¹⁵此一解釋恐怕不無商榷餘地。如楊伯峻《春秋左傳注》指出，這個繇辭應該和秦穆公這次征伐有關係。「千乘三去」的「去」，大概應該釋作「陸」還是「肱」的本字，也可以解釋為「驅」的假借字，無論如何有「攻擊」的意思。可是連楊氏也沒有給「狐」做出妥當的解釋。據我想，再考察此次歷史事件，就可以得出一些啟示。《左傳》繼續記載秦與晉的戰爭，說秦師攻擊了三次以後才打敗晉軍，俘虜了晉君。《竹書紀年》也載有這次事件的記載，另外提供了重要信息：

（周襄王）十五年晉惠公卒，子懷公國立。秦穆公帥師送公子重耳，圍令狐、桑泉、白衰，皆降為秦師。狐毛與先軫禦秦至于廬柳，乃謂秦穆公使公子繫與師言。次于郇，盟于君。公子重耳涉自河曲。

15 楊伯峻：《春秋左傳注》（北京：中華書局，1981年），頁353引用。

由此可知，秦穆公帥秦師伐晉，所攻擊的三個地方是令狐、桑泉和臼衰，然後終於打敗了晉師的統帥，即狐毛。有沒有可能繇辭的「千乘三去」是指前三個地方的攻擊，「三去之餘，獲其雄狐」應該理解為「這三次攻擊以後，我們獲到他們的統帥狐毛」？這如果不誤，我們也許可以復原《歸藏》「蠱」卦的卦辭如下：

䷑ 蠱曰：昔者秦穆公送公子重耳伐晉而枚占某某。某某曰：吉，曰：千乘三去，三去之餘，獲其雄狐。

這當然僅僅是一個猜測而已，但是也許能夠說明《歸藏》的卦辭是怎樣創造的。假如我們僅閱讀「千乘三去，三去之餘，獲其雄狐」這樣的卦辭，我們可以設想很多解釋，諸如「三去」為算法的除千以三得一為餘（沈欽韓《左傳補注》說法），「蠱」卦外卦為「艮」，「艮」為狐，故得其狐等。這樣解釋，象徵意義很強，可是離開原來歷史背景相當遠。也許這也會說明《周易》卦爻辭一部分的創作背景。譬如，「同人」九三「伏戎于莽，升其高陵，三歲不興」、「鼎」九二「鼎有實，我仇有疾，不我能即。吉」，還是「漸」九三「鴻漸于陸，夫征不復，婦孕不育。凶。利禦寇」的形式與「千乘三去，三去之餘，獲其雄狐」很相似，特別是各個爻辭的頭三個句子，是不是有類似的歷史背景？據我想，這一點值得再深入研究。在本文最後一個段落就會提出一些初步的想法。然而，討論這一點之前，先要說明一下像這些爻辭的「吉」、「凶」、「利禦寇」等術語的來源。

關於這樣的術語，最近才發表的另外一個出土文字資料提供了非常寶貴的信息。1977年在安徽省阜陽雙古堆發掘的一號墓，是西漢初年汝陰侯夏侯竈的墓。夏侯竈是在公元前165年死的，因此墓的

年代與馬王堆三號墓（公元前168年封閉的）非常接近。不但如此，書於竹簡而埋藏的文獻也特別豐富，下列諸書至少都藏有一部分：《周易》、《詩經》、《莊子》、《楚辭》、《倉頡篇》、《萬物》、《作務員程》、《相狗經》、《行氣》以及兩種紀年、一本像馬王堆《刑德》的文獻和《日書》。不幸，由於發掘條件不理想，墓裡的竹簡多被折斷成極小的碎片。在這許多文獻中，《周易》保存得比較好，整理的學者一共認定七百五十二枚碎片應該屬於此文。雖然阜陽《周易》有這樣多碎片，但是最完整的《周易》卦爻辭還是很不全。屬於「同人」卦共有十一片，可以隸定如下：¹⁶

53號：同人于野亨

54號：□君子之貞

55號：·六二同人于宗吝卜子產不孝吏

56號：三伏戎于□

57號：與卜有罪者凶

58號：戰鬥敵強不得志卜病者不死乃瘥·九四乘

59號：有為不成·九五同

60號：人先號

61號：後笑大師

62號：相遇卜繫囚

63號：九同人于鄙無悔卜居官法免

「同人」卦辭「同人于野。亨，利涉大川，利君子貞」、九二「同

16 這些釋文都來自韓自強：《阜陽漢簡〈周易〉研究》（上海：上海古籍出版社，2004年），頁52-53。

人于宗，吝」、九三「伏戎于莽：升其高陵，三歲不興」、九四「乘其庸：弗克攻。吉」、九五「同人先號咷而後笑，大師克相遇」和上九「同人于郊。無悔」均至少保存相當一部分。從上面所引十一片文字也可以看出，除了卦爻辭以外，阜陽《周易》還有一個特點：在每一卦爻辭後面都接著記載某種筮占的術語，諸如上引六二爻辭後面的「子產不孝」、九三爻辭後面的「卜有罪者凶；戰鬥敵強不得志；卜病者不死乃癰」、九五爻辭後面的「卜繫囚」和上九爻辭後面的「卜居官法免」都是筮占術語的實例。除了這些例子，阜陽《周易》卦爻辭後面筮占術語的題目還包括「居家」、「取婦」、「嫁女」、「孕者」、「亡者」、「事君」、「舉事」、「行」、「田獵」以及天氣的幾個現象，諸如「星」（可能應該理解為「晴」¹⁷）、「雨」和「齊」（即霽）。這些筮占術語和近幾十年以來出土的戰國、秦、漢的《日書》很相似。譬如，1975年在湖北雲夢縣睡虎地出土的《日書》載有下列一段文字：

結日：作事不成以祭，閭（吝）；勝子，毋弟，有弟必死；以寄人，寄人必奪主室。

陽日：百事順成、邦郡得年、小夫四成；以祭，上下群神鄉（饗）之，乃盈志。

交日：利以實事；鑿井，吉；以祭門行、行水，吉。

害日：利以除凶厲、兌不羊（祥）；祭門行，吉；以祭，最眾必亂者。

陰日：利以家室；祭祀、家（嫁）子、取（娶）婦、入材，大吉；以見君上，數達毋咎。

17 同前註，頁96。

達日：利以行師（師）出正（征）、見人；以祭，上下皆吉；生子，男吉女必出於邦。¹⁸

類似的術語也見於傳世的《史記·龜策列傳》裡，如下面一段：

命曰呈兆首仰足開：以占病，病篤死；繫囚，出；求財物、買臣妾馬牛，不得；行者，行；來者，來；擊盜，不見盜；聞盜來，不來；徙官，徙；居官，不久；居家室，不吉；歲稼，不孰；民疾疫，有而少；歲中，毋兵；見貴人，不見吉；請謁、追亡人、漁獵，不得；行，遇盜；雨，不雨；霽，小吉。¹⁹

〈龜策列傳〉是漢代占卜手冊，先形容龜兆的形狀如何，然後說明這樣形狀對許多占卜的題目應該引起什麼樣的判斷。現在很難說卜兆的形狀有沒有一定的象徵意義，但是從這一段的判斷大多數都不理想來看，也許「首仰足開」這個形狀基本上不吉。

也有人說《周易》卦爻辭沒有一定的吉凶。然而，看看阜陽《周易》附加的筮占術語，恐怕不能說爻辭和判斷術語沒有關係。譬如，上引「同人」九三爻辭謂「伏戎于莽：升其高陵，三歲不興」，筮占判斷謂「卜有罪者凶；戰鬥敵強不得志；卜病者不死乃癰」，至少「戰鬥敵強不得志」這一部分關係相當密切。阜陽《周易》其他的例子更明顯。第98和99號簡載有「噬嗑」（阜陽《周易》作「筮聞」）初九爻辭和爻辭後面的筮占術語：

98號：初九屢校滅

99號：繫囚者桎梏吉不兇。六二筮膚滅

18 睡虎地秦墓竹簡整理小組編：《睡虎地秦墓竹簡》（北京：文物出版社，1990年），頁181。

19 《史記·龜策列傳》（北京：中華書局，1959年），卷128，頁3244。

「噬嗑」初九爻辭謂「屢校滅趾。無咎」，「屢校」和「滅趾」都是罪人的刑罰，阜陽簡所連接的筮占術語「繫囚者桎梏吉不兇」顯然與之有直接聯繫。同樣的例子也可以見於「復」卦六二的「休復吉」：

120號：六二休復吉卜

121號：出妾皆復・六三頻

在古漢語「休」作形容詞時都是肯定的，因此「休復」當然是「吉」。同樣，筮問逃走的婦人，若遇到這一爻辭，占筮的判斷不會是不吉祥的——她們一定會回來。

如果再看阜陽簡最後一個例子，我們不但對漢代的占筮手段可以得出一些信息，而且或許也能看出《周易》卦爻辭原來是怎樣編纂出來的。第18、19號簡載有「蒙」卦的九二爻辭：

18號：老婦吉子克

19號：家利嫁

在今本《周易》裡，「蒙」九二謂「包蒙；吉。納婦吉，子克家」。18、19號簡雖然既有異文，²⁰又有缺處，²¹然而其內容應該等於「蒙」卦九二爻辭，這大概沒有多少疑問。阜陽整理者這樣編聯

20 18號簡上的「老」字等於現傳《周易》的「納」（馬王堆帛書《周易》作「入」，亦即「納」的初文）。不知此異文應該怎樣解釋。

21 阜陽簡《周易》的編者認為，19號簡的「家」可以和18號簡的「子克」直接連接，可是因為18號簡簡頭殘缺，無法確定它一定要這樣聯繫。還有其他的可能。「損」卦上九「弗損益之；無咎，貞吉，利有攸往，得臣無家」最後一個字也是「家」，也可以與19號簡的「家利嫁」相聯接。或者，阜陽筮占術語裡經常提到「家」，這一「家」字也許原來不是爻辭，而是筮占辭。有一點證明這個可能性更高：阜陽簡的筮占術語一律都以「卜」字開始。這一「家」字假如是「蒙」九二最後一個字，那麼附加的「利嫁」就沒有「卜」字。雖然如此，阜陽《周易》的編者如是編聯也有道理，至少可以作解釋的基礎。

如果沒有錯誤，那麼筮占術語的「利嫁」和九二爻辭最後一句「子克家」的意思完全相同。不但如此，「子克家」和「利嫁」在形式上也很相似。假如「蒙」九二的象辭僅僅是「包蒙」，那麼「納婦吉」和「子克家」很可能原來都像阜陽《周易》筮占術語那樣是附加的。那也是說，「包蒙」這個象辭不但是這個爻辭的核心，並且爻辭很可能原來只有這兩個字。通過筮占使用以後，「吉」、「納婦吉」和「子克家」這些術語漸漸地加在象辭的後頭。

《周易》爻辭裡經常利用「利某某行動」的術語，諸如「利見大人」、「利涉大川」、「利有攸往」、「利用刑人」、「利用行師」、「利用享祀」、「利禦寇」等，多不贅述。這些可以稱為「占辭」（多少相當於李鏡池所謂「貞兆之辭」），大概反映像阜陽《周易》相同的占筮過程。爻辭原來僅有像「包蒙」這樣的象辭，後來通過某一占人貞問某一結婚的吉凶，漸漸地附加像「納婦吉」、「子克家」這類的「占辭」。因為《周易》沒有通過系統的編纂，所以象辭後面所附加的占辭很不一樣。那麼，上引「復」六二「休復」後只接著簡單的「吉」，「復」上六不但有概括的「凶」，而且還接著許多占辭：

復上六：迷復，凶。有災眚；用行師，終有大敗，以其國君凶；至于十年不克征。

據我想，這樣多餘的占辭不一定是一次占筮的結果，也許是多次占筮的集錄，結果成為了有點像前引《日書》或是《龜策列傳》那樣的一個筮占手冊。

介紹了汲冢竹書、王家台《歸藏》和阜陽《周易》以後，還想要考慮另外一個占筮的記載，似乎是利用《歸藏》或者與《歸藏》

類似的占筮文本，也好像附加了像阜陽《周易》那樣的占筮術語。這個記載，載於汲冢竹書的另外一個文獻裡面，即有名的《穆天子傳》，似乎能夠說明一次筮貞的背景和過程：

丙辰，天子南游于黃室之丘，以觀夏啟之所居，乃……于啟室。天子筮獵萍澤，其卦遇訟。逢公占之曰：「『訟』之繇：藪澤蒼蒼，其中……，宜其正公。戎事則從，祭祀則熹，田獵則獲。」……飲逢公酒，賜之駿馬十六、絺紵三十篋。逢公再拜稽首。

因為《穆天子傳》也是出土的文獻，所以文中難免有一些空缺，但是這個記載基本上還可以讀通。與上面討論的《左傳·僖公十五年》的「千乘三去，三去之餘，獲其雄狐」和各個《歸藏》的卦辭來對比，此次繇辭應該是「藪澤蒼蒼，其中……，宜其正公」，「其中」後面估計漏了兩個字，第二個字大概與「公」字押韻。我們可以知道這次所貞筮的題目是關於天子在稱為「萍澤」的這個地方打獵，因此繇辭首先提到「藪澤」。後來「蒼蒼」到底是什麼意思很難說，有點像上文所引《歸藏》「師」卦繇辭：「飛龍于天，而道里修遠，飛而沖天，蒼蒼其羽」；王家台《歸藏》裡還有類似的繇辭，即「比」卦：「比之榮榮，比之蒼蒼，生子二人，或司隱司陽。」「蒼蒼」似乎是古代常用的形容詞。從下句「戎事則從，祭祀則熹，田獵則獲」看來，逢公認為它非常吉祥。或有人以為「戎事則從，祭祀則熹，田獵則獲」也是這個繇辭的一部分，但是與阜陽《周易》對比，可以確定這三個句子都是占筮術語，逢公得到「訟」卦的這個卦辭以後，也許自己做了這樣的判斷，也許引用了像阜陽《周易》的一個占筮手冊。我們也可以設想，「戎事則

從」這一筮占之所以放到三個句子的前頭，是由於與「宜其正公」押韻的關係。我們也可以設想後來的讀者會以為由於這個押韻關係，它原來也屬於這個繇辭。

《周易》卦爻辭也許正是如此編纂的。在作出這樣的結論時，除了上述出土文字資料，我們還可以考慮《左傳》一次卜占。《左傳·襄公十年》闡述鄭皇耳帥師侵衛，衛的執政孫文子用龜甲貞卜反攻：

孫文子卜追之，獻兆於定姜。姜氏問繇。曰：「兆如山陵：有夫出征，而喪其雄」。姜氏曰：「征者喪雄，禦寇之利也。大夫圖之」。衛人追之，孫蒯獲鄭皇耳于犬丘。

這一貞卜故事之所以特別重要，是因為它的繇不但與上述爻辭都很相近，並且更提供另外一點很重要的信息。繇的第一句話直接形容龜兆的樣子，即「兆如山陵」。像〈龜策列傳〉裡形容的龜兆一樣，這個形狀的龜兆一定會有特別意義。因為山陵一般來說是比較危險的地方，所以估計象徵危險。然而，對誰危險，征者還是反攻者，孫文子仍然有疑問。因此向定姜再打聽它的意義。姜氏的回答確定是對征者危險。更重要，她做出這樣的判斷之時，利用了《周易》裡常見的一個占筮術語：「利禦寇」（「禦寇之利」即其變形）。

從繇和定姜的占辭，我們最後可以轉到《周易》本身作出一個對比。《周易》「漸」卦九三謂：「鴻漸于陸：夫征不復，婦孕不育。凶。利禦寇。」「鴻漸于陸：夫征不復，婦孕不育」與「兆如山陵：有夫出征，而喪其雄」在形式上一模一樣，就是「兆如山陵」是形容龜兆，「鴻漸于陸」是形容自然現象。對當時卜筮者，

兩個都應該有固定的象徵意義。正如「山陵」表明危險，鴻雁的行動很不吉祥，似乎暗示戰爭和夫婦的婚變。²²這個理解如果不誤，那麼所附加的「利禦寇」像定姜所作的占辭一樣，應該是後加的部分。

以上介紹了與《周易》有關的三個不同的出土資料，即汲冢《易繇陰陽卦》、王家台《歸藏》和阜陽《周易》。我的討論還涉及到汲冢竹書的另外一個文獻，即《穆天子傳》，最後又考慮了傳統文獻《左傳》。這都是為了說明古代貞筮和占筮的過程，及其對《周易》的編纂之意義。不同的資料雖然反映貞筮的不同方面，但是經綜合考察，我們對《周易》原來的編纂過程此一重要問題，可以得到比較全面的新認識。

22 見夏含夷：〈結婚、離婚與革命：《周易》的言外之意〉，《周易研究》總20期（1994年第2期），頁49。

三、數字卦與《周易》 形成的若干問題*

邢文 (Wen Xing) **

* 本文根據2006年7月28日在臺灣大學中文系「戰國學術研究整合型計畫——子計畫三」專題講座的演講稿改寫而成。作者感謝課題主持人鄭吉雄教授的盛情邀請，感謝李偉泰教授、蔡振豐教授等講座參與者提出寶貴的問題與意見。文章的主要內容也曾應邀在美國芝加哥大學“Rethinking Traditional China”講座系列演講；作者感謝Edward L. Shaughnessy（夏含夷教授）、Donald Harper（夏德安教授）與張立東博士等對演講慷慨支持，並提出寶貴的意見。本文曾刊於《臺大中文學報》第27期（2007年12月），頁1-32。承蒙《臺大中文學報》兩位審稿人惠予賜教，提出若干珍貴意見與修改建議，謹此申謝。

** 現任美國達慕思大學與亞洲中東語言文學系副教授（Associate Professor of Department of Asian and Middle Eastern Languages and Literatures, Dartmouth College）。

一、導言

所謂「數字卦」的問題，自形成以來一直受到學術界的重視。郭沫若、唐蘭、李學勤、張政烺等先生相繼發表的關鍵性論文，¹為我們認識「數字卦」的問題鋪平了道路。1978年底，張政烺先生在中國古文字研究會的第一屆年會上發表〈古代筮法與文王演《周易》〉的演講，運用《周易·繫辭》所記的揲蓍方法，詳細說明這種長期被稱為「奇字」與數字有關的字符組合，可以轉寫為《周易》的卦爻。此後，所謂數字卦問題在學術界迅速走紅，研究熱情至今不衰。然而，反思近三十年來的研究成果，發現所謂數字卦的研究中有一些值得重視的問題，始終未得到應有的重視。在此試從數字卦認識的基本問題入手，就其與《周易》形成有關的一二問題，試作初步討論如下。

所謂數字卦是一種數字組合，自北宋以來被認為是「奇字」。1118年，「安州六器」於湖北孝感出土。在這組重要的西周銅器中，有一件中方鼎，其銘文終以兩組與數字有關的字符，曾被釋為「赫赫」等。²此後，這類字符續有發現，被視作不可識的奇字。1932年，郭沫若始用族徽理論來解釋殷周銅器所見圖形文字，推斷這兩個奇字是中的族徽。³唐蘭先生進而釋出這些奇字為一、五、六、七、八等數字，以之為作用類似族徽的失傳的少數民族文字。⁴

1 郭沫若：《兩周金文辭大系圖錄考釋》（上海：上海書店，1999年）。唐蘭：〈在甲骨文中所見的一種已經遺失的中國古代文字〉，《考古學報》1957年第2期。李學勤：〈談安陽小屯以外出土的有字甲骨〉，《文物參考資料》1956年第11期。張政烺：〈試釋周初青銅器銘文中的《易》卦〉，《考古學報》1980年第4期。

2 [宋]薛尚功：《歷代鐘鼎彝器款識》（瀋陽：遼瀋書社，1985年），頁181。

3 郭沫若：《兩周金文辭大系圖錄考釋》，頁16。

4 唐蘭：〈在甲骨文中所見的一種已經遺失的中國古代文字〉。

後來，張政烺先生釋之為「剝」、「比」二卦，並以為是采邑的邑名、是中的族徽。⁵由此可見郭氏之學的影響。

從1956年李學勤先生指出這種紀數的刻辭與《周易》的九、六之數有關，到1978年張政烺先生用《周易·繫辭》的揲著之數轉寫這些數字為《周易》的卦畫，其間經歷了二十多年的時間。在這二十多年裡，新出的考古材料——尤其是周原甲骨為數字卦的破解提供了重要的材料。張政烺先生在1980年發表的〈試釋周初青銅器銘文中的《易》卦〉中，正式列出了三十二例數字卦的材料；⁶張亞初、劉雨先生進而將之補為三十六例，其中半數為考古發掘出土的材料；⁷十餘年後，李零先生又增收新出的考古材料，列出九十四例；⁸近年來又發現一些重要的數字卦材料，包括1986至1990年發掘的北京房山鎮江營西周卜骨、⁹1994年河南新蔡葛陵出土的戰國楚簡、¹⁰2001年出於陝西省長安縣西仁村的陶拍、¹¹2002年陝西扶風齊家村所出的西周卜骨、¹²2004至2005年在陝西鳳翔水溝遺址的西周陶水管等。¹³可以說，所謂數字卦的研究已有豐富的材料，對

5 張政烺：〈試釋周初青銅器銘文中的《易》卦〉。

6 其文末又有數例補充，有些已被證明為誤例。

7 張亞初、劉雨：〈從商周八卦數字符號談筮法的幾個問題〉，《考古》1981年第2期。

8 李零：《中國方術考》（北京：人民中國出版社，1993年），頁244-254。

9 北京市文物研究所：《鎮江營與塔照》，收入《北京考古集成》，第10卷（北京：北京出版社，2000年）。

10 河南省文物考古研究所：《新蔡葛陵楚墓》（鄭州：大象出版社，2003年），頁186-231。

11 曹瑋：〈陶拍上的數字卦研究〉，《文物》2002年第11期，頁65-71。

12 曹瑋：〈周原新出西周甲骨文研究〉，《考古與文物》2003年第4期，頁43-49。

13 徐天進：〈周公廟遺址的考古所獲及所思〉，《文物》2006年第8期，頁60及封三。

有些基本問題的認識可以作初步的清理，¹⁴ 包括對所謂「數字卦」概念的認識、以及它們與《周易》形成過程中的成卦方法、卦名來源的關係等。

二、名稱與概念

對於所謂的數字卦，我們在其名稱與概念上從來沒有一個統一的認識。儘管對於這些材料的認識也不可能完全統一，但是，如果概念的混亂影響了對材料基本性質的認識與討論，那麼就有必要對這種概念進行清理與反思。

從學術界對所謂數字卦材料的不同稱名，可以看出學者們在認識上的差別。

前已述及，所謂數字卦的材料曾被稱作「奇字」、釋作「族徽」，又被稱作「數字」或「紀數的辭」，最近幾十年又被稱作「數字卦」、「易卦」、「易卦符號文字」、「筮數」、「筮數易卦」、「卦畫」等。「奇字」是早期的說法，用於數字卦的紀數性質尚未為學者所認識的階段，現已不用。「數字」一名實際上已經釋出材料的紀數性質，較之「奇字」有質的飛躍。「紀數」的說法，不僅明確了材料與數字的關係，而且強調了這種包含數字的材料超越於「紀數」本身的意義；明確了這種刻辭的「紀數」與《周易》的九、六之數的關係，對於所謂數字卦的釋讀有著關鍵性的意義。

14 臺灣學者在數字卦材料的介紹與研究方面也多重要成果，如戴璉璋：《易傳之形成及其思想》（臺北：文津出版社，1989年），第二章及其附錄〈談數字卦〉；季旭昇：〈古文字中的易卦材料〉，收入劉大鈞主編：《象數易學研究》，第3輯（成都：巴蜀書社，2003年），頁10-39；李宗焜：〈數字卦與易卦〉、〈數字卦的內容與疾病記述〉，臺北：中央研究院歷史語言研究所93年度第19次講論會（2004年11月29日）講稿。

「數字卦」一名既說明了這種材料的紀數性質，也說明了它們與《周易》卦爻的關係。自1978年張政烺先生「苑風演《周易》」、稱之為「數字卦」以來，所謂「數字卦」的研究幾乎已經成為一個獨立的領域，「數字卦」一名也使用得最為廣泛。然而，正是這個最容易為人所接受、同時又使用得最為普遍的名詞，在概念的定義與理解上，存在著也許是最多的問題。譬如，「數字卦」究竟是什麼，它們是「數字」還是「卦」？它們是以「數字」形式表現的「卦」，還是「卦」的「數字」形式？「數字卦」目前均被轉寫為《周易》中的卦，但「數字卦」的「卦」是否就是《周易》的「卦」？《周易》之外，中國古代還有《連山》卦與《歸藏》卦；¹⁵《歸藏》的存在已經為考古材料所證實，¹⁶為什麼「數字卦」就不會是《歸藏》的卦呢？所謂「數字卦」與《周易》的揲蓍法究竟是怎樣的關係？它果真是使用《周易》揲蓍之法所得筮數的記錄嗎？在對「數字卦」沒有一個正式的定義之前，這樣的問題還可以繼續問下去。

「易卦」一名回答了上面的一兩個問題，較之「數字卦」一名似更為明確。它至少把所謂的數字卦材料界定為「易卦」而不是數字。然而，「易卦」一名也有很多的問題：所謂數字卦材料的「易卦」與《周易》的「易卦」究竟是什麼關係？這種數字卦材料的「易卦」是否就是《周易》的「易卦」？兩者在概念上是否等同、

15 《周禮·春官》記「太卜」「掌三《易》之法，一曰《連山》，二曰《歸藏》，三曰《周易》。其經卦皆八，其別皆六十有四。」〔漢〕鄭玄注、〔唐〕賈公彥疏：《周禮注疏》（北京：中華書局縮印阮刻《十三經注疏》本，1980年），卷24，頁167。

16 王明欽：〈王家台秦墓竹簡概述〉，收入艾蘭、邢文編：《新出簡帛研究》（北京：文物出版社，2004年），頁26-49。

在表現上如何區別？在中國古代學術史上，所謂「易卦」之「易」是否就是《周易》？在所謂數字卦的時代，《周易》的卦爻是否是唯一或占據主流地位的筮占卦爻？不對這些問題以及與之相關的其他一系列問題作出回答或說明，而直接使用「易卦」一名，暗示、迴避或者混淆所謂數字卦與《周易》卦爻的關係，其中的缺陷及其對於古代易學認識的誤導性是不言而喻的。「易卦符號文字」的提法顯然試圖去區分「易卦」與「易卦符號文字」，這種努力是可取的；但「易卦符號文字」之名一方面並未真正解決「易卦」一名的問題，另一方面又把所謂的數字卦材料與「文字」相混淆，未能反映對於所謂數字卦材料認識的進步。

「筮數」一名避免了使用「卦」字，在概念上顯然避免了「數字卦」與「易卦」的若干容易引起誤會的問題，被學者們用來強調「數字卦」的「數」的意義。¹⁷但「筮數」一名把所謂「數字卦」界定為「數」而不是「卦」，因此，似未能清楚地表達所謂數字卦材料的「卦」的性質。¹⁸有學者應該是已經注意到這個問題，使用了「筮數易卦」的概念進行補救。¹⁹「筮數易卦」從名稱上看，限定了此類「易卦」的「筮數」性質；但在其具體使用上，並不能見到「筮數易卦」與「易卦」在概念上有任何的區別，「筮數易卦」仍被等同於《周易》的卦；因此，「易卦」的概念所存在的問題及其誤導性，在「筮數易卦」中同樣存在。

17 李學勤先生把這種「筮數」或「數字卦」明確定義為「晚商至西周時期出土文物上的占筮數字」，見氏著：《周易溯源》（成都：巴蜀書社，2006年），頁234。

18 李學勤先生的「筮數」概念，不是從「占筮數字」的角度就是從與「卦畫」對稱的角度來使用的，如〈西周筮數陶罐的研究〉、〈新發現西周筮數的研究〉與〈出土筮數與三易研究〉等，見《周易溯源》，頁224-242、273-279。

19 蔡運章：〈商周筮數易卦釋例〉，《考古學報》2004年第2期，頁131-155。

「卦畫」一名是李學勤先生專門用來說明戰國楚簡及秦簡上的所謂數字卦的材料，並不是指所謂數字卦材料的全部。²⁰ 李學勤先生指出，湖北江陵天星觀、包山、河南新蔡葛陵、湖北江陵王家台這些楚、秦墓葬所出竹簡上的所謂數字卦，並非筮數，而都是「卦畫」。「卦畫」就是「卦」的圖形。「卦畫」一名的使用，排除了主要見於戰國楚地竹簡中所謂數字卦的「數字」的性質——它們是「卦畫」，是卦的圖形，而不是數字。

從上述不同名稱在有關論文中的具體使用情況，可以瞭解到有些學者在使用有關名稱時，似乎並未考慮這些名稱的概念問題——或用不同的名稱表示相同的概念，或用相同的名稱指代不同的概念。概念的定義不明確，不僅影響到討論的前提，而且在討論過程中製造了新的混亂，侷限了討論的結果。從整體上來看，這種名稱與概念的混亂，已經限制了所謂「數字卦」問題討論的繼續與深入，形成了材料越來越豐富、文章越來越繁複、問題也越來越糊塗的局面。應該說，如果要繼續真正討論所謂的數字卦問題、要真正建立起關於這一問題的學術對話，首先要從早就應該做的最基本的工作做起——界定所謂數字卦的概念。

「易卦」一名與《周易》的卦的名稱重合，最容易引起混亂，首先應該摒棄。「易卦」之名至少有兩個問題。第一，「易卦」向來用以指稱《周易》的卦；使用「易卦」一名，在實際上沒有把所謂的數字卦與《周易》的卦區別開來，故不可取。第二，「易卦」一名的使用，如果不辨明「易卦」之「易」與《周易》之「易」的區別，實際上就是把所有的所謂數字卦界定為《周易》的卦；這不

20 李學勤：〈出土筮數與三易研究〉、〈論戰國簡的卦畫〉，收入《周易溯源》，頁273-284。

僅是缺乏充分依據的，而且是具有誤導性的。「筮數易卦」一名，至少在名稱上區分了「筮數」易卦與《周易》易卦，這是可取的；然而，學者們在實際使用中，多見逕以「易卦」為《周易》的易卦之例，從而使「筮數易卦」之名在內涵上仍等同於《周易》的「易卦」；也就是說，「筮數易卦」之「易」實際上成為《周易》的專指，似有待商榷。

上述各種名稱之中，「筮數」與「卦畫」的概念相對而言最為準確。如果某類所謂數字卦的材料是筮占之「數」而不是「卦」，或者，某類所謂數字卦的材料是筮占之「卦」的圖形而不是「數」，那麼「筮數」或者「卦畫」的名稱就是最為可取的。然而，如何區別某一類的所謂數字卦材料為「筮數」、某一類的所謂數字卦材料為「卦畫」呢？是不是可以把所謂數字卦的載體——如戰國楚簡，作為一個區分的標準呢？回答這一問題，需要結合具體的材料進行討論。

「數字卦」一名使用得最為廣泛，定義也最不嚴格。它強調了「數字」。「數字卦」最初被譯為英語時，譯法並不統一，在同一篇文章中同時被譯作 numbers（數字）、numeric symbols（數字符號）與 numerical strings（數字串／組）等。²¹現在，也有西方學者稱之為 number sets（字面直譯為「數字組」）或用描述替代名稱。²²

21 Zhenglang Zhang（張政娘），“An Interpretation of the Divinatory Inscriptions on Early Chou Bronzes.”（試釋周初青銅器銘文中的《易》卦） translated by Jeffrey R. Ching et al., *Early China*, 6 (1980-81), pp.80-96.

22 “Number sets” 見於 Constance A. Cook（柯鶴立），“From Bone to Bamboo: Number Sets and Mortuary Ritual,”（從甲骨至竹簡：數字卦與喪禮） *Journal of Oriental Studies*, 46: 1 (2006), pp.1-40. 柯氏在其關於包山楚簡的近著中，迴避採用各種名稱而使用如下描述：“hexagrams displayed in vertical rows of Yin (broken) and Yang (solid) numbers”，即「表現為陰陽數字的垂直排列的六畫卦」，見 Constance A. Cook, *Death in Ancient China: The Tale of One Man's Journey*（中國古代之死：陰間旅行記）(Leiden: Brill Academic Publishers, 2006), p.106.

在一般性的表述中，如果加以適當的說明，用「數字卦」來指代「數字」或「筮數」，並不是不可行。「數字卦」的中心詞是「卦」，而「卦」在最通常的情況下，指代的就是「卦畫」，而不是卦象、卦辭等。因此，在一般性的表述中，如果不是特別強調材料的「卦畫」性質，「數字卦」也可以用來指代性質屬於「卦畫」的數字卦材料。然而，「數字卦」一名自1978年以來已廣為使用。在長期的使用中，「數字卦」一詞已經帶有一些誤導性的默認意義，其例見於前文提出的若干問題之中。

我們在此討論這些名稱與概念的目的，並不是試圖提出一個新的名稱，也無意建議使用一個統一的名稱。如前述及，我們的目的提請學者們對所謂數字卦的各種名稱及其相應的概念之間的關係，予以足夠的重視。不論使用哪一個名稱，作為使用者，首先自己必須明白所使用名稱的概念的內涵與外延及其學術意義，至少在同一篇文章的使用中，保持其統一性；同時，也應該對於使用該名稱可能會引起的誤會，予以必要的辨明，避免在無意中誤導讀者。

「數字卦」一名使用最為廣泛；在使用中如果能加上適當的說明，這一名稱既可以表示「筮數」也可以表示「卦畫」的概念。因此，這裡擬就「數字卦」一名的使用，提出幾點值得注意的問題，與大家討論。

第一，數字卦可能是《周易》的卦，也可能不是《周易》的卦。把數字卦的材料一律轉寫為《周易》中的卦並進而用《周易》卦爻辭進行解釋的作法，是值得商榷的。十年以前，我曾經談到：「《周易》用九、六為占，《連山》、《歸藏》用七、八為占，數字卦除二、三、四外，一、五、六、七、八、九、十皆見，可見不僅與《周易》不是一個體系，而且可能與『三易』都

非一系。」²³ 這是從用數的角度來看數字卦與三《易》（當然尤其是與《周易》）之間的關係。數字卦的材料，可以按不同的標準分為不同的類型。商代的甲骨與銅器上所見的數字卦，與周原甲骨所見數字卦未必同類；西周陶器上的諸多數字卦，與戰國楚簡上的數字卦也明顯不同。很多學者在討論數字卦的過程中，實際上每每把數字卦簡單地等同於《周易》的卦，並利用《周易》的卦爻辭對數字卦材料進行解釋。如果沒有必要的討論作為前提，這樣的作法是缺乏充分依據的。「數字卦既然可以轉寫作《周易》卦畫，那麼也不難轉寫作《歸藏》卦畫；《歸藏》既然存在，《連山》也不會子虛烏有」。²⁴ 數字卦材料的上限，推至商代是沒有問題的。²⁵ 自商至周的筮占傳統，有著不同的體系。²⁶ 數字卦的材料，未必一定屬於《周易》一系；而屬於《周易》一系的數字卦材料，也未必一定屬於我們今天所見的今本《周易》一系。中國古代「易卦」，可以是《周易》卦，也可以是《歸藏》卦，也可以是屬於其他筮占體系的易卦。只有在辨明了這一點的基礎上，結合《周易》來討論與理解「數字卦」才可能真正有積極的意義。

第二，數字卦可能是實占的數字。從目前可見的數字卦材料來看，有理由相信一部分數字卦可能是實占筮數的記錄。如1995年在河南安陽劉家莊殷代遺址出土的95T1J1：4號卜骨上的三組數字：

23 邢文：《帛書周易研究》（北京：人民出版社，1997年），頁232。

24 同前註。

25 張亞初、劉雨：〈從商周八卦數字符號談筮法的幾個問題〉。鄭若葵：〈安陽苗圃北地新發現的殷代刻數石器及相關問題〉，《文物》1986年第2期。安陽市文物工作隊：〈1995-1996年安陽劉家莊殷代遺址發掘報告〉，《華夏考古》1997年第2期。

26 Wen Xing (邢文), "Hexagram Pictures and Early Yi Schools: Reconsidering the Book of Changes in Light of Excavated Yi Texts," (卦畫與古《易》學派：易類出土文獻與《周易》的再認識) *Monumenta Serica*, 51 (2003), pp.571-604.

九一七（位於卜骨的右上側）、一一六六一五（位於卜骨的左上側）、六八八八六六（位於卜骨的中部），²⁷ 包括了一、五、六、七、八、九。我們知道，二、三、四在甲骨文中的書寫形式都是一劃的重複，在垂直書寫的數字卦中，無法互相區別，故被棄而不用。因此，劉家莊這一塊卜骨上的幾組數字卦，實際上包含了所有的數字，很像是實際筮占所得筮數的記錄。又如1980至1982年在陝西扶風齊家村采集的46、108號卜甲，經綴合後可見正反兩面共有七組數字，正面為一六一六六八，背面為接排的兩大組，左側的一大組為六八一——一八、八八六六六六、一八六八五五、六八一——一一，右側的一大組為六八八一八六、九——一六五。²⁸ 從數字上看，包括了一、五、六、八、九，沒有七；²⁹ 從卜甲的形制及數字的分布特徵來看，背面的數字分兩組接排，大部分筮數沒有表現出六六分組的特徵，也有可能是實際筮占得數的記錄。如果這種推測是可信的，那麼這一類數字卦是可以稱作「筮數」的；也就是說，這一類「數字卦」，在理解上應該更多地偏向於「數字」的方面，是筮占所求之「卦」的「數字」形式。

第三，數字卦可能是筮數的卦畫。有些數字卦材料雖然本來是筮數的記錄，但其後來的表現形式已經程式化或「卦畫」化，視作筮數已不完全符合實際。如《三代吉金文存》所著錄幾件銅器上的材料，就是這一類的例子：器蓋同銘的小臣卣（13.35）上的五五五、父乙角（16.46.3）銘中的五五五等，其表現形式均圖案

27 安陽市文物工作隊：〈1995-1996年安陽劉家莊殷代遺址發掘報告〉。

28 羅西章、王均顯：〈周原扶風地區出土西周甲骨的初步認識〉，《文物》1987年第2期。

29 李學勤先生以有沒有數字七作為區別不同筮法的標準，見《周易溯源》，頁231。

化，與銅器銘文融為一體；其數字卦的數字意義已不再重要，重要的是卦畫的形式。李學勤先生在討論包山楚簡中的數字卦時，強調了數字卦中的有些「數字」，實際上只是毛筆在狹窄的竹簡上駢書兩行時信筆所之；而包山與天星觀楚簡上的所謂「五」、「六」、「七」、「八」、「九」的數字，與楚簡所見相應數字的寫法皆有區別，說明戰國楚簡上的數字卦並非是用毛筆表現的數字，而是卦畫。³⁰ 也就是說，戰國楚簡上的數字卦中的六、八之數，其實並非六、八，而是因為竹簡的書寫空間有限，中斷的陰爻之形被轉寫為形近數字六、八的爻形，是形式與數字的字形相似、相同的卦爻的卦爻之畫。

第四，目前所見數字卦的揲蓍方法可能與《周易》不是一個系統。《周易》以九、六為占，按傳統的方法揲蓍生數，應得七、八、九、六之數。然而在數字卦的材料中，除二、三、四外，一、五、六、七、八、九皆為常見的筮數。³¹ 李學勤先生考其異同，以殷墟甲骨、陶器、陝西岐山卜甲和西周金文筮數所代表的揲蓍法，最容易出現六，其次七、八，少見一、五、九，稱之為揲蓍法甲；以陝西淳化陶罐、扶風與澧西卜骨筮數所代表的揲蓍法，最容易出現一，其次六、八，少見五、九，沒有七，稱之為揲蓍法乙，顯然與《周易》的揲蓍法不同。³² 這兩種揲蓍法的區別，關鍵在於有沒有數字七，似與《連山》、《歸藏》以七八為占、《周易》以九六為占的區別，有相類之處。

30 李學勤先生對這些卦畫的畫法與楚簡中數字的寫法，有逐一比較，同前註，頁276-277、282-283。

31 陝西岐山鳳雛的H11：235號卜甲上可能還有數字十，同前註，頁229。

32 同前註，頁231。

第五，目前所見數字卦的材料反映了古代筮占一種不成熟的發展狀態。這種不成熟的發展狀態，至少可見於兩個方面：一是數字卦的表現形式，一是數字卦的揲蓍方法。就數字卦的表現形式而言，在李學勤先生辨析其卦畫特徵之前，多數學者是以之為筮數的。換言之，在卦畫或筮數的表現上，數字卦材料並沒有有一種成熟的、系統的與明確的形式特徵，從而導致了認識上的混淆與爭議。就數字卦的揲蓍方法而言，根據目前所見的材料歸納出的揲蓍法甲、乙，還只是一種暫時性的統計學結論，這種結論隨著統計樣本材料的變化，也相應會有所改變。在目前的結論中，甲、乙兩種揲蓍法分別以筮數六、七、八與一、六、八為常見，這與三《易》或以七、八為占，或以九、六為占的傳統並不相合。這種不合至少有三種可能的原因：其一是數字卦的筮法游離於三《易》之外，其次是數字卦的筮法反映並延續了三《易》筮法未成熟時的發展階段，其三是數字卦本身就是一種基於隨機的、沒有明確數術指向的筮占結果。但不論是哪一種原因，以《周易》的發展為參照，都可看出數字卦發展的不成熟特徵。需要說明的是，數字卦的這種不成熟與《周易》及其筮法的發展是否成熟，並不是同一個問題。

第六，數字卦的材料存有不同的系統。如果從數字卦的材料中看不出一種指向明確的、井然有序的、成熟的發展，這多半是因為從這些材料中無法看到一種清晰的系統。從目前所見的材料來看，數字卦的材料可能既不是純粹的數字，也不是成熟的卦畫；有些可能與《周易》有關，有些也可能與《周易》無關。從揲蓍法的角度來看，目前至少可見兩種相對的系統；從卦畫的角度來看，不同的載體，如銅器、甲骨、竹簡等，可能會有不同的卦畫表現，但這也

不排除不同的載體具有相同的卦畫表現；³³ 從載體的角度來看，不同的書寫媒體有不同的特徵，容易導致不同體系的產生，如戰國楚簡中駢書兩行的數字卦材料，容易形成共同的體系特徵；從易學的角度來看，不同的用數特徵，可能會使某一類數字卦材料更近於以九、六為占的《周易》或以七、八為占的《歸藏》的系統；從地域的特徵來看，楚地數字卦材料與中原或周原的材料都有可能不屬一系，如此等等，不一而足。可以說，在數字卦的討論中，是否意識到或考慮到上述問題、是否囿於上述問題等，其考察的性質與結論，會有根本的區別。

三、重卦

數字卦之所以重要，是因為它的時代跨越了《周易》產生與形成的年代、它的卦爻體系與《周易》的卦爻有著明顯的關聯，它為《周易》形成問題的考察，提供了一個在時間上平行、在空間上相合、在數術關係上緊密關聯的參照。就易學研究而言，作為時代早前的考古材料，數字卦對於我們重新認識《周易》的成書、性質，以及古代易學的發展，都有極為重要的意義。有關重卦說的認識即為一例。

《周易》六十四卦到底是筮得六爻而成還是三畫卦重卦而成，八卦與六十四卦之間究竟是否有重卦推演的關係，向來眾說紛紜。《周易·繫辭》兼備二說。《繫辭上》：

大衍之數五十，其用四十有九。分而為二以象兩，掛一以象三，揲之以四以象四時，歸奇於扚以象閏；五歲再閏，故再扚

33 如數字五，銅器與楚簡中並見兩斜筆上部交叉而沒有上下兩橫的表現形式。

而後掛。天數五，地數五。五位相得而各有合。天數二十有五，地數三十。凡天地之數五十有五。此所以成變化而行鬼神也。乾之策二百一十有六，坤之策百四十有四，凡三百六十，當期之日。二篇之策，萬有一千五百二十，當萬物之數也。是故四營而成易，十有八變而成卦，八卦而小成。引而伸之，觸類而長之，天下之能事畢矣。顯道神德行，是故可與酬酢，可與祐神矣。³⁴

這是揲著成卦說。《繫辭下》：

八卦成列，象在其中矣；因而重之，爻在其中矣；剛柔相推，變在其中焉；繫辭焉而命之，動在其中矣。³⁵

這是重卦說。所重之「八卦」何來？《繫辭下》又有：

古者包犧氏之王天下也，仰則觀象於天，俯則觀法於地，觀鳥獸之文與地之宜，近取諸身，遠取諸物，於是始作八卦，以通神明之德，以類萬物之情。³⁶

這裡「始作」的八卦，即乾、坤、震、巽、坎、離、艮、兌八經卦。八經卦兩兩相重，即為六十四卦，或稱「別卦」，而重卦之人，孔穎達謂古有四說，即：一、伏羲氏畫卦，因而重之；二、神農氏重卦；三、夏禹重卦；四、文王重卦。³⁷ 近儒熊十力《讀經示要》有辨。³⁸ 從數字卦及其他出土文獻的材料來看，《周易》

34 〔魏〕王弼、〔晉〕韓康伯注、〔唐〕孔穎達疏：《周易正義》（北京：中華書局縮印阮刻《十三經注疏》本，1980年），卷7，頁68-69。

35 同前註，卷8，頁73。

36 同前註，頁74。

37 同前註，卷首，頁2。

38 熊十力：《讀經示要》（臺北：明文書局，1984年），卷3，頁520-521。

六十四卦的重卦說是有考古材料作為依據的。³⁹ 我們可以把有關材料分作三類。

（一）三畫卦與六畫卦並出的材料

三畫卦並不鮮見。在數字卦的材料中，它們表現為三個數字。五十年代在陝西澧西西周早期遺址發掘的H172：14號骨鏃上，刻有「五一」；在H172：71號骨鏃上，刻有「一六一」，都是三畫卦的材料。⁴⁰ 西周早期遺址出土的三畫卦的材料，又有七十年代在陝西鳳雛出土的甲骨，如H11：19有「六六七」、H11：235有「六六十」、H11：263有「七八八」等。⁴¹ 類似的例子也見於銅器與陶器的銘文。

西周早期三畫卦材料的單獨出現，並不能說明它們與六畫卦有何種關係。如前所述，1995年在河南安陽劉家莊殷代遺址出土的95TIJI：4號卜骨上，同時刻有表示三畫卦與六畫卦的筮數：在卜骨的右上部，刻有「九一七」；左上部，刻有「一一六六一五」；兩組筮數的下部，刻有「六八八八六六」。⁴² 從劉家莊卜骨數字卦，可以看到如下幾點：

第一，在西周之前的殷代卜骨中，三畫卦與六畫卦的筮數材料已經存在。這是商代《歸藏》、周代《周易》等不同的筮法傳統在

39 需要說明的是，本文並無否定非重卦說之義。非重卦說問題，容另文討論。

40 中國科學院考古研究所：《澧西發掘報告：1955-1957年陝西長安縣澧西鄉考古發掘資料》（北京：文物出版社，1963年）。案：「三畫卦的材料」可以是筮數，也可以是卦畫；使用「三畫卦的材料」一語，避免了具體的考證與界定；這種考證與界定，並不總是可行與可能的。

41 陳全方：《周原與周文化》（上海：上海人民出版社，1988年）。

42 安陽市文物工作隊：〈1995-1996年安陽劉家莊殷代遺址發掘報告〉，《華夏考古》1997年第2期。

商、周兩代已經相應存在的間接證據；

第二，三位筮數與六位筮數的同時存在，說明至少在劉家莊的這枚卜骨上，三組筮數的獲得，並不是或並不完全是來自《周易·繫辭》所記的「四營而成易，十有八變而成卦」的揲蓍求卦法；

第三，三位筮數與六位筮數刻於同一枚卜骨之上，說明三畫卦與六畫卦之間存在緊密的關係，至於兩者的關係是什麼，僅憑這一枚甲骨尚無法論定。

（二）數字卦中覆卦的例子

2001年在陝西長安縣發現的陶拍上的數字卦，是重要的有關覆卦的材料。在長安縣西仁村西周遺址發現的CHX采集：1號陶拍上，並列刻有兩組數字卦：「六一六一六一」、「一六一六一六」（圖一）。⁴³ 這兩組數字卦如果轉寫為《周易》的卦爻，就是「既濟」、「未濟」二卦。如所周知，「既濟」、「未濟」是互覆卦。李學勤先生指出，「既濟」、「未濟」二卦同時在陶拍上出現，已經超越了一般的占筮行為，是易學思維的表現。⁴⁴ 這裡的易學思維，就是陶拍上與《周易》中的「既濟」、「未濟」二卦相對應的這一對數字卦的「互覆」。



圖一



圖二

43 曹璋：〈陶拍上的數字卦研究〉，頁65-71。

44 李學勤：《周易溯源》，頁237。另參李學勤：《李學勤文集》（上海：上海辭書出版社，2005年），頁257。

不難看到，「既濟」、「未濟」的互覆有一個特點：從卦畫上觀察，這一對卦的內、外卦是互易的。從內、外卦的角度來看，這是一種以三畫卦為基礎的觀察，反映了一種以三畫卦為基礎的易學思維。

西仁村CHX采集：1號陶拍並非這種易學思維的孤例。西仁村CHX采集：2號陶拍上，刻有四組數字卦（圖二），也是值得注意的例子。⁴⁵ 在2號陶拍上的四組數字卦，可按不同的順序讀取。按照李學勤先生的讀法，四組數字卦依次為：⁴⁶

八八六八一八

八一六六六六

一一六一一一

一一一六一一

如果轉寫為《周易》的卦爻，就是「師」、「比」、「小畜」、「履」四卦，分別為兩組互覆卦。在這件陶拍上，四組數字卦的讀序或有爭議。但不論怎樣去讀，與《周易》中「師」、「比」二卦相對應的兩卦始終是相鄰的一組。這兩卦的互覆，與1號陶拍的二卦有相類之處，也就是在卦畫的表現上，互覆卦的內、外卦的位置是互易的，反映了一種以三畫卦為基準的易學觀察。

上述西周陶拍所見以三畫卦為基礎的易學觀察，為重卦的實踐及重卦說的成立提供了可能。重卦說解釋的是《周易》六十四卦的形成問題，因此，重卦問題的討論還得考察考古出土的早期的《周易》寫本。

45 曹瑋：〈陶拍上的數字卦研究〉，頁65-71。

46 李學勤：《周易溯源》，頁235。

（三）《周易》成書之後的材料

《周易》成書之後的材料表現成熟的卦畫思想。目前可見早期《周易》的寫本，以寫本的年代為序，主要包括上海博物館藏戰國楚竹書《周易》、西漢初期的湖南長沙馬王堆漢墓帛書《周易》與安徽阜陽雙古堆漢墓竹簡《周易》。⁴⁷ 阜陽漢簡《周易》的卦畫，太過毀損與變形，⁴⁸ 所以，這裡的討論僅以上博戰國楚簡《周易》與馬王堆漢墓帛書《周易》為例。

在上海博物館所藏的戰國楚簡《周易》中，卦畫的表現可見下例（圖三）。在竹簡上，「井」卦的內卦「巽」與外卦「坎」之間，有較大的留空。相同的情況也見於馬王堆漢墓帛書《周易》的卦畫（圖四）。



圖三



圖四

47 濮茅左先生的近著輯集了早期《周易》的各種寫本資料，見《楚竹書〈周易〉研究：兼述先秦兩漢出土與傳世易學文獻資料》，上、下冊（上海：上海古籍出版社，2006年）。

48 韓自強：《阜陽漢簡周易研究》（上海：上海古籍出版社，2004年）。

從這兩個不同寫本的「井」卦的卦畫可見，在出土的戰國楚簡與漢初帛書的《周易》寫本中，其卦畫的表現是明顯地以三畫卦為基礎的。如學者早已指出，馬王堆漢墓帛書《周易》六十四卦的排序，完全是取決於八經卦內、外卦按一定規律相重而形成的順序。⁴⁹ 儘管戰國楚簡本《周易》的卦序尚難論定，⁵⁰ 其卦序是否與八經卦的相重有關也不得而知，但是從戰國楚簡本《周易》所存卦畫可見，其六畫卦的書寫與馬王堆帛書《周易》有著相同的特徵，即：內、外卦明顯分離，一個六畫卦表現為兩個三畫卦的相重。

正如我們並沒有充分的證據，來證明上海博物館所藏的戰國楚簡本《周易》的六十四卦是八經卦重卦而成，我們也同樣沒有令人信服的充分證據，來證明數字卦的材料中有重卦的現象。然而，馬王堆漢墓帛書《周易》的六十四卦為八經卦重卦而成，其六十四卦的卦畫與上博戰國楚簡《周易》的卦畫都有內外卦相分離的特徵，使我們認識到上博戰國楚簡《周易》的六十四卦也有重卦而成的可能。雖然數字卦的材料與《周易》未必屬於相同的易學體系，但在數字卦中三畫卦與六畫卦的並出、六畫卦的組合中可以觀察到應該是基於三畫卦組合的變化的易學思維，加之戰國至漢初的竹簡與帛書的《周易》寫本中的卦畫，已經有明確的重卦或與重卦現象有關的卦畫表現，我們有理由相信《周易》六十四卦形成的重卦說是一

49 饒宗頤：〈略論馬王堆《易經》寫本〉，《古文字研究》第7輯（1982年），頁232-242。于豪亮：〈帛書《周易》〉，《文物》1984年第3期。張政烺：〈帛書〈六十四卦〉跋〉，《文物》1984年第3期。李學勤：〈馬王堆帛書《周易》的卦序卦位〉，《中國哲學》第14期（1984年），頁16-26。黃沛榮：〈論馬王堆帛書《易經》之卦序〉，《中國書目季刊》第18卷第4期（1985年3月）。

50 濮茅左：〈《周易》·說明〉，馬承源主編：《上海博物館藏戰國楚竹書（三）》（上海：上海古籍出版社，2003年），頁133-135。

種可信的說法。

四、卦名

《周易》卦名的來源，是學者們長期感興趣的一個問題。雖然數字卦的材料未必一定屬於《周易》的體系，但它們可以反映早期易學的發展狀況與中國古代筮占經典形成過程的某些痕跡，可以為《周易》或中國古代其他古《易》卦名來源的探討提供珍貴的線索。

在數字卦的前後常見刻有名詞或短語，如《三代吉金文存》所錄父乙角：「右史父乙，五五五。」⁵¹ 人名在「五五五」之前。更多的人名是在數字材料之後，如所謂世母辛卣：「五五五，母辛」；⁵² 祖丁觶：「五五五，祖丁」等。⁵³ 出土器物中，1950年出於陝西扶風的周初父乙方鼎：「六五五，父乙」；⁵⁴ 1991年出於陝西岐山的周初丁者方鼎：「六一七六一六，丁者」等，⁵⁵ 也是這樣的例子。

數字卦前後的名詞或短語中，可能與早期卦名有關的刻辭，大約可以分為兩類，一類刻辭有「曰」字，一類無「曰」字。

刻有「曰」字的材料，包括五十年代初在安陽殷墟四盤磨所出的卜骨以及七十年代在陝西岐山所出的卜甲等。1950年春在河南安陽殷墟四盤磨所出的SP11卜骨有：「七五七六六六，曰：凶御」、

51 羅振玉：《三代吉金文存》（北京：中華書局，1983年），16.46.3。

52 〔宋〕薛尚功：《歷代鐘鼎彝器款識》，頁49。

53 羅振玉：《三代吉金文存》，13.50.3。

54 陝西省考古研究所等編：《陝西出土商周青銅器》第3冊（北京：文物出版社，1980年），第65號。

55 岐山縣博物館：〈陝西岐山新出周初青銅器等文物〉，《文物》1992年第6期。

「七八七六七六，曰：凶御」等刻辭。⁵⁶ 如果用《周易》的卦畫來轉寫，「七五七六六六」相當於《周易》中的「否」卦，「七八七六七六」相當於《周易》中的「未濟」。有學者根據以往的「曰魁」、「曰凶口媿」的釋文考證，認為「魁」通「否」之義，「媿」通「未濟」之義。這種認識現在當然應結合李學勤先生的「曰：凶御」的釋文作進一步的考慮。⁵⁷ 1977年在陝西岐山鳳雛所出的H11：85號卜甲有：「七六六七一八，曰：其矢口（既）魚。」⁵⁸ 李學勤先生已指出可參看《春秋》隱公五年：「公矢魚于棠」；「矢魚」，《左傳》釋作「陳魚而觀之。」⁵⁹ 如果仍用《周易》的卦畫來轉寫，「七六六七一八」可以寫作《周易》中的「蠱」卦。有學者考證蠱為蟲名、魚為蟲屬以證明「其矢口（既）魚」與「蠱」的關聯，似有失牽強。但是，把「曰」後的刻辭與《周易》的卦名相關聯，倒不失為有益的理解。

56 郭寶鈞：〈一九五零年春殷墟發掘報告〉，《中國考古學報》第5冊（1951年12月），圖版41：1。這枚卜骨上的刻辭一般釋作：「七五七六六六，曰魁」、「七八七六七六，曰凶口媿」等。張政烺先生將「曰」後之字釋為卦名「媿」等，同註1張政烺文。又見註1唐蘭文；管燮初：〈商周甲骨和青銅器上的卦爻辨識〉，《古文字研究》第6輯（1981年11月）；曹定云：〈殷墟四盤磨「易卦」卜骨研究〉，《考古》1989年第7期。案：裘錫圭先生1989年觀察原骨時，指出「曰」下之字應分兩字讀；李學勤先生指出，「凶（斯）」下字雖不清晰，但一定包含跽坐的人形，見李學勤：〈再談洪洞坊堆村有字卜骨〉，《文物季刊》1990年第1期。又見李學勤：《周易經傳溯源》（長春：長春出版社，1992年），頁148-149。2002年，李學勤先生再次觀察卜骨，認為「凶」字下是通常釋「御」的字，左為一豎筆，右從「卩」，見《周易溯源》，頁209。

57 參見上註及註18。

58 陝西周原考古隊：〈陝西岐山鳳雛村發現周初甲骨文〉，《文物》1979年10期。徐錫臺、樓宇棟：〈西周卦畫試說——周原卜甲上卦畫初探〉，《中國哲學》第3輯（1980年），頁14。。

59 〔晉〕杜預注、〔唐〕孔穎達疏：《春秋左傳正義》（北京：中華書局縮印阮刻《十三經注疏》本，1980年），卷3，頁24-25。李學勤：《周易經傳溯源》，頁136。

數字卦後沒有「曰」字、逕跟以有類卦名的刻辭的材料，也是為數不少的。如五十年代末在安陽殷墟出土的GT406④：6號陶簋殘片有：「七八六六一，豐。」⁶⁰ 七十年代末在陝西岐山鳳雛周初遺址出土的QFF1T4(3D)：35號陶盂有：「六一六，井。」⁶¹ 上引周初丁者方鼎：「六一七六一六，丁者」等，都是同樣的例子。這一類的材料，向下仍可在秦代陶器的數字卦材料中見到，如：「一八七一八九，李」等。⁶²

數字卦後的名詞或短語之前如果有「曰」字，「曰」字之後應該就是卦辭或至少是性質與卦辭相近、相關的內容。前述四盤磨卜骨「七五七六六六，曰：凶御」、「七八七六七六，曰：凶御」以及鳳雛卜甲「七六六七一八，曰：其矢口（既）魚」等，均屬此類。四盤磨卜骨「七五七六六六」與「七八七六七六」的筮數不同而「曰」字後的短語相同，可能是相同之事的往復筮占。這種「曰」字後的筮辭或與筮辭相關的文字，往往與卦名有關。在出土文獻中，湖北江陵王家台秦簡《歸藏》的第334號簡：

兌曰兌 = 黃衣以生金日月並出獸口……⁶³

「兌曰」後卦辭的首字「兌」字就是卦名。類似的例子，也見於傳世文獻。《周易》的經文多有類似的例子，只是已沒有「曰」字，如「艮」：「艮其背，不獲其身，行其庭，不見其人」，「艮」即是卦名。當然，卦名也未必一定就是卦辭的首字。秦簡《歸藏》

60 中國科學院考古研究所：〈1958-1959年殷墟發掘簡報〉，《考古》1961年第2期；中國社會科學院考古研究所：《殷墟發掘報告》（北京：文物出版社，1987年），頁130。

61 陳全方：《周原與周文化》（上海：上海人民出版社，1988年），頁163。

62 同註1張政烺文。

63 第三六則，王明欽：〈王家台秦墓竹簡概述〉，頁31。

有：

訟曰昔者□□卜訟啟□□□……⁶⁴

卦名為「訟」，但「訟」並非卦辭的首字。類似的例子又有《歸藏》第335號簡：

漸曰昔者殷王貞卜元邦尚毋有咎而支占巫咸 = 占之曰不吉不漸於……⁶⁵

卦名「漸」字出現在卦辭「不漸於……」中。傳世文獻中也有類似的例子，如《周易·蒙》：「亨。匪我求童蒙，童蒙求我」，「蒙」非居首字，也是卦名。

數字卦後的名詞或短語之前如果沒有「曰」字，從形式上看，該名詞或短語很可能即是卦名或至少與卦名有關。如上述殷墟 GT406④：6號陶簋殘片：「七八六六七一，豐。」從文獻格式上看，「豐」有可能是卦名、人名、部落名，或地名、祭祀名等。雖然沒有證據來證明「豐」是否是卦名，但如果「七八六六七一」一卦有卦名的話，「豐」至少可能是與其卦名相關的。上述岐山鳳雛出土的QFF1T4(3D)：35號陶盂有：「六一六，井」的刻辭，「井」的情況應該也是類似的。

數字卦的材料中可能含有早期易卦的卦名材料，這一點向來未被重視。儘管並沒有足夠的證據來證明數字卦中的這些材料與卦名的關聯，但是從傳世的《周易》或者是出土的《歸藏》中的辭例來看，認為數字卦中的這些材料與卦名可能相關還是有理由的。如果

64 第五則，同前註，頁30。

65 第四二則，同前註，頁32。

事實確實如此，《歸藏》與《周易》的卦名，也可能多半來自古代卦辭的首字（或前兩個字）或者卦辭中的某一關鍵詞等。⁶⁶ 從這種角度考慮，不論數字卦與《周易》是否一系，數字卦的材料都可能會對探討《周易》卦名的來源提供重要的線索。應該注意的是，包山、天星觀、葛陵等地楚簡中的數字卦，皆無與卦名相關的材料，也許說明了包山、天星觀、葛陵等地楚簡屬於一種獨立的筮法體系。

此外，大家熟知的周初的召卣是一個特殊的例子。召卣內的刻辭一般釋作：「一一六八一六，召。」⁶⁷ 其實，這一組刻辭應釋作：「六一八六一一。召。」刻辭中的數字卦與召的排列採用的是類同於互覆的方式，因此，釋作：「召。六一八六一一」應該也是合理。這裡的「召」是否是卦名，是難以確定的。

五、結語

數字卦中值得考察的問題很多，但限於材料的狀況，不少問題的討論尚不能深入。根據現有的數字卦的材料，可以看到不少值得關注的有趣的問題。比如，《周易》的卦畫從初爻至上爻，是從下向上起卦與畫卦的。但從目前所見數字卦的大部分材料來看，其畫卦或記錄筮數的方法，大約應該理解為從上向下畫卦或記數為合理，否則似有悖於畫卦或記數的手勢。如果這種觀察是正確的，那麼，《周易》從下向上的起卦與畫卦方法是何時開始的呢？數字卦

66 關於《周易》卦名，鄭吉雄先生嘗從卦名關鍵字義與傳文義理的演繹角度進行考察，可以參看。鄭吉雄：〈從卦爻辭字義的演繹論《易傳》對《易經》的詮釋〉，《漢學研究》第24卷第1期（2006年6月），頁1-33。

67 羅振玉：《三代吉金文存》，12.45.1。容庚：《商周彝器通考》（麻省劍橋：哈佛燕京學社，1941年），圖613。原銘「召」字正寫，數字反寫。

的起卦系統與方法，是否完全與《周易》的體系無關呢？或者，傳統上對《周易》起卦與畫卦的理解，是否需要根據數字卦的材料重加檢討呢？

談及數字卦與《周易》的關係，不能不提及李學勤先生對陝西長安西仁村陶拍上筮數的討論。李先生根據陶拍上的筮數在轉寫為《周易》的卦之後，成為今本《周易》的第七、八、九、十卦——「師」、「比」、「小畜」、「履」，以及第六十三、六十四卦——「既濟」、「未濟」，推論今本《周易》在當時已經存在，而當時《周易》的卦序基本上同於今本《周易》的卦序；同時認為陶拍上的六卦，反映了當時已存在《周易》六十四卦「非覆即變」的易學思想，超越了一般的占筮行為，是易學思維的表現。⁶⁸顯然，這是極為重要的觀點，不僅說明了《周易》成書年代的早前，而且證實了數字卦材料與《周易》的關係。雖然證據僅有一例，但極關鍵，足以影響數字卦研究的方向。李先生指出「非覆即變」的易學思想超越了一般的占筮行為，是非常正確的，但李先生所論有一個假設的前提，即假定陶拍所見為筮數。換言之，是陶拍上的筮數反映了今本《周易》的某些易學思想，而不是陶拍上的筮數轉錄了《周易》。如果換一個角度考察，似也沒有足夠的證據否定另一種可能：陶拍所見的筮數材料，可能是出於學習或尊崇或求古或其他什麼目的，轉錄自與今本《周易》相近的、或即將成書的、或已經成書的《周易》的材料。如果這種可能成立，那麼不僅數字卦與《周易》的關係、《周易》的成書年代等一系列重大問題需要重加思考，而且數字卦本身的性質，也要根據不同的情形予以重新考

68 李學勤：《周易溯源》，頁234-237。

察，進而對數字卦及早期易學的不同體系能有較為可信的認識。

數字卦的材料與《周易》前史及《周易》的形成有密切的關係。⁶⁹ 對於這種關係的探討，使我們有可能解開《周易》成書過程中的若干未解之謎。雖然近幾十年來有關數字卦材料的發現與研究已有長足的進步，但是對於有關數字卦的某些基本問題的認識，仍多有混亂與誤解。綜上所述，關於數字卦的認識以及數字卦材料與《周易》的關係，現可提出如下階段性的結論：

第一，數字卦與《周易》有關，但未必就是《周易》的卦。數字卦的材料既可以轉寫為《周易》的卦，也可以轉寫為《歸藏》的卦。如果文獻所記《連山》是真實的存在，數字卦的材料也不難轉寫為《連山》的卦。此外，《連山》、《歸藏》與《周易》僅僅是中國古代筮占經典的突出代表，並不涵括中國古代筮占的全部。數字卦的材料中，至少有一部分反映了三《易》之外的筮占內容。完全用《周易》之學來解讀數字卦的材料，雖然在一定程度上可行，但不能在最大程度上逼近古代學術的真實。

第二，數字卦可能是實占的數字，也可能是筮數的卦畫。未經分組（不論是三畫一組還是六畫一組）的數字材料，應該是實際筮占的數字記錄；筮數材料或筮數記錄的程式化表現，其筆畫特徵的數字性已被抽象化（即「卦畫」化），應理解為筮數的卦畫。

第三，數字卦的材料反映了中國古代筮占的多元發展及其不成熟的發展狀況。數字卦的材料，在表現形式上，並沒有成熟、有體系與明確的區別筮數與卦畫的形式特徵，從而導致了認識的混亂；

69 「《周易》前史」問題，樓宇烈先生早在二十多年前就已經提出。見樓宇烈：〈易卦象原始〉，《北京大學學報（哲學社會科學版）》1986年第1期，頁19-29。

數字卦的材料，在揲蓍方法上，目前只能找出其統計學的特徵，不僅與《周易》的揲蓍法不同，而且與文獻所記三《易》的筮法特徵都不相合，反映了古代筮占的多元發展。隨著研究的深入與材料的增加，我們對於數字卦的認識也可不斷推進，但從目前所見的數字卦材料，尚不能觀察到其成熟的發展體系。數字卦材料的體系，當從不同角度加以考察，包括揲蓍的方法、與三《易》的關係、用數的特徵、卦畫的表現、載體與地域的特徵等，不一而足。

第四，數字卦的材料，為《周易》六十四卦重卦說的成立提供了依據。數字卦材料中三畫卦與六畫卦的並存、早期《周易》竹簡與帛書寫本中內、外卦分離的卦畫特徵，充分表現了基於三畫卦組合變化的易學思維。即便數字卦與《周易》不屬於相同的易學體系，《周易》六十四卦重卦說的可行可信已經不言而喻。

第五，數字卦的材料中，可能含有早期易卦卦名的材料。不論數字卦與《周易》的關係如何，數字卦的材料都可以為《周易》卦名來源的探討提供線索。不僅如此，從卦名材料的角度看數字卦，也是分析數字卦不同體系特徵的線索之一。

第六，數字卦所見覆卦的材料，對於探究數字卦與《周易》的關係至關重要。如果這些數字卦材料有源出《周易》的可能，學術界對於《周易》的成書、時代與數字卦的性質等一系列重大問題的認識，將面臨嚴峻挑戰。

四、近年出土文物對 歐美《易》學的影響

韓子奇 (Tze-ki Hon) *

* 現任美國紐約州立大學珍尼斯奧分校歷史系教授 (Professor of History Department, State University of New York at Geneseo) 。

如要瞭解近年出土文物對歐美《易》學的影響，我們必須先瞭解《周易》與《易經》的區別及歐美《易》學的派別。從字面上來看，《周易》是指周朝的《易》，內容包括六十四卦的卦象、卦辭與爻辭。傳說卦辭及爻辭是文王、周公所寫，用占卜的方式來表達西周初年的政治理念，所以《周易》是研究西周歷史的重要文獻。而《易經》則是指漢武帝建立《五經》博士後，所編輯而成的一本儒家經書，內容包括《周易》及《十翼》。所謂《十翼》，是指《彖傳》上下、《象傳》上下、《繫辭傳》上下、《文言傳》、《說卦傳》、《序卦傳》和《雜卦傳》。雖然《易經》保存了周朝的卦辭及爻辭，但因《十翼》的文字富哲理性，所以它往往被視為研究中國古代哲學思想的經典，也就是我們現在所謂的通行本《易經》。

歐美的《易》學派別種類繁多，但大致可分為文本派及實用派兩大體系。文本派的學者重視《周易》的考證，研究的重點是西周初期的歷史。實用派的學者注重《十翼》的闡述，研究的重點是闡釋《易經》的人生哲理。¹

文本派的創始人是理雅各（James Legge）。他是一位聖公會的傳教士，鴉片戰爭後到英屬香港傳教，在傳教之餘用英文翻譯了儒家的四書五經，1882年在英國倫敦出版英譯本《易經》。理雅各身處英國最輝煌的維多利亞時代，因此他以西方傳統的思維及基督教

1 有關近百年歐美《易》學研究，見 Iulian K. Shchutskii, *Researches on the I Ching* (London: Routledge & Kegan Paul, 1980), pp.13-55; Hellmut Wilhelm, *The Book of Changes in the Western Tradition: A Selective Bibliography* (Seattle: Institute for Comparative and Foreign Area Studies, University of Washington, 1975); Richard Rutt, *The Book of Changes (Zhouyi)* (New York: Routledge Curzon, 2002), pp.60-82.

的教義去解釋《易經》。² 他根據李光地的《周易折中》，把《易經》分為「經」與「傳」兩部分。「經」是指《周易》，只包含六十四卦及卦爻辭，他認為是描述西周初年歷史的珍貴史料；而「傳」是指《十翼》，他卻認為是充滿著迷信思想，與歐洲的理性思維背道而馳。他尤其對《繫辭傳》不滿，認為《繫辭傳》中的陰陽與太極等概念是東方思想落後的明證。³

雖然文本派的始創者是理雅各，但把文本派的精髓發揚光大的是韋利（Arthur Waley）。韋利受顧頡剛的〈周易卦爻辭中的故事〉（1929）的影響，在1933年寫了一篇題為〈易經〉（The Book of Changes）的文章。⁴ 在文章裡韋利仿效顧頡剛，提出一套多層累歷史觀。他認為《周易》是一本多層次的文本，由不同時代、不同類別的文字所組合而成，其中包括了民謠、農歌與卜筮，代表了西周初年各階層的觀點。因此在研究《周易》時，韋利特別重視《周易》與《詩經》、《左傳》的關係，他認為從同時代文本的互相對照，才能真正瞭解周朝的歷史背景。八十年代，夏含夷（Edward Shaughnessy）繼承韋利的看法，在他的1983年博士論文〈周易的撰作〉（The Composition of the *Zhouyi*）中，他把《周易》卦爻辭與出

2 理雅各的生平，見Helen Edith Legge, *James Legge: Missionary and Scholar* (London: The Religious Tract Society, 1905); Man Kong Wong (黃文江), *James Legge: A Pioneer at Crossroads of East and West* (Hong Kong: Hong Kong Educational Publishing Company, 1996); Norman J. Girardot, *The Victorian Translation of China: James Legge's Oriental Pilgrimage* (Berkeley: University of California Press, 2002).

3 Clarendon Press, 1899 (reprint by Dover Publications, Inc., 1963), pp.xiii-xx; Tze-ki Hon (韓子奇), "Constancy in Change: A Comparison of James Legge's and Richard Wilhelm's Interpretations of the *Yijing*," *Monumenta Serica*, 53 (2005), pp.315-336.

4 Arthur Waley, "The Book of Changes," *The Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities*, 5 (1933), pp.121-142. 有關韋利的生平，參閱John Walter de Gruchy, *Orientalizing Arthur Waley: Japanism, Orientalism, and the Creation of Japanese Literature in English* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2003), pp.34-65.

土的甲骨文、金文、及《詩經·大雅》互相比較，利用文本考證法，證明《周易》是公元前九世紀的作品。⁵ 與夏含夷同年代的肯特（Richard Kunst），也繼承韋利的看法，在1985年完成他的博士論文〈原本易經〉（*The Original Yijing*）。在博士論文裡，肯特發揚瑞典學者高本漢（Bernard Karlgren）的古音分析法，從《周易》文字的韻律，證明《周易》是西周的作品。⁶ 經過韋利、夏含夷和肯特的努力，文本派建立了一套完整的研究方法。一方面，他們強調《周易》與西周歷史的關係，利用大量的古代文獻與《周易》互相比照，說明《周易》的歷史背景。另一方面，他們應用音韻學、甲骨文及金文去探討《周易》層累交疊的內容。

與文本派並駕齊驅的是實用派。此派的創始人是德國人衛禮賢（Richard Wilhelm）。從1898年起，衛禮賢到德國管治的青島傳教，在中國生活了二十多年，經歷了辛亥革命和第一次世界大戰。在第一次大戰期間，他目睹日本攻占青島的整個過程，深深感受到戰爭對人類文化的極大破壞，因此當他回到德國後，他致力推廣儒家文化，宣揚仁義之道，於1924年出版《易經》德文翻譯本。⁷ 衛禮賢的《易經》翻譯很有特色，他十分重視《繫辭傳》的人生哲學，並認為「窮則變，變則通，通則久」是人類文明中極高明的理念，因此

5 Edward L. Shaughnessy, "The Composition of the *Zhouyi*," (California: Stanford University Press Ph.D. dissertation, 1983).

6 Richard Alan Kunst, "The Original *Yijing*: A Text, Phonetic Transcription, Translation, and Indexes, with Sample Glosses," (Berkeley: University of California Ph.D. dissertation, 1985).

7 有關衛禮賢的生平，見衛禮賢著 *The Soul of China*, translated by John Holroyd Reece (London: Jonathan Cape, 1928); 衛禮賢夫人 Salome Wilhelm 著 *Richard Wilhelm: Der geistige mittler zwischen China und Europe* (Düsseldorf-Köln: Eugen Diederichs Verlag, 1956); Paul Pelliot (伯希和), "Richard Wilhelm," *T'oung Pao* (通報), 27 (1930), pp.237-239.

他將《易》理與人生結合一起，鼓勵一次大戰後德國人振作圖強，在逆境中重建家園。⁸

實用派的研究重點是利用《易經》的八卦及六十四卦去探討宇宙的本源和人群社會中的種種問題。1950年是實用派發展的一個重要時刻。那一年，貝斯（Cary Baynes）將衛禮賢的德譯《易經》翻譯成英文，成為現今歐美的通行《易經》翻譯本。他在英譯本中加入了心理學者榮格（Carl Jung）所寫的序，從心理學的角度研究《易經》，並將占卜解釋為原始人的思維方法。⁹另外，貝斯又翻譯了衛禮賢的德文序言。在序言中，衛禮賢以陰陽交錯的概念，闡述宇宙萬物的根源；再加上他對占卜與象數的描繪，把《易經》的多元性，發揮得淋漓盡致。¹⁰

從六十年代開始，實用派的作品甚多。例如胡克（Diana Farington Hook）的《易經與你》（*The I Ching and You*），從心理學角度出發解釋《易》義，¹¹衛禮賢的兒子衛德明（Hellmut Wilhelm）寫了一本《易學哲學講座》（*Change: Eight Lectures on the I Ching*）的書，介紹《易經》的人生哲學，¹²奧德（Joseph Alder）則翻譯了朱熹的《易學啟蒙》，推廣《易經》的占算學；¹³田笠（Stephen

8 Richard Wilhelm, "Lectures on the *I Ching*: Constancy and Change," 收入 Hellmut Wilhelm and Richard Wilhelm, *Understanding the I Ching: The Wilhelm Lectures on the Book of Changes* (Princeton: Princeton University Press, 1995), pp.139-316.

9 C. G. Jung, "Foreword," in *The I Ching or Book of Changes*, translated by Cary F. Baynes (Princeton: Princeton University Press, 1950), pp.xxi-xxxix.

10 Richard Wilhelm, "Introduction," *The I Ching or Book of Changes*, pp.xlvii-lxii.

11 Diana Farington Hook, *The I Ching and You* (New York: Routledge, 1985).

12 Hellmut Wilhelm, "Change: Eight Lectures on the *I Ching*," *Understanding the I Ching*, pp.3-135.

13 Joseph Alder, trans., *Introduction to the Study of the Classic of Change (I-hsueh ch'i-meng)* (Binghamton, NY: Global Scholarly Publications, 2002).

Field) 則研究八卦的符號學，介紹中國古代的天象學。¹⁴ 其中比較特出的是馬歇爾 (Stephen Marshall)，他非常注重邵雍的先天卦圖、後天卦圖。他將邵雍六十四卦的次序與電腦的0與1比較，進而將京房的八宮與消息卦與天文學月亮盈虧互比。¹⁵ 總的來說，實用派的最大貢獻是運用哲學、數學、天文學、心理學等學科，去證明《易經》確實是世界文明經典。

近年出土的《易》文獻對文本派與實用派的學者都有很大的影響，其中影響最深遠的是1973年在河南長沙馬王堆出土的漢墓帛書。在公布的文獻中，學者發現《易經》通行本與帛書本有相當大的差異。首先是卦序的不同。馬王堆《易經》是以《十翼》中《說卦》「乾」、「坤」、「艮」、「兌」、「坎」、「離」、「震」、「巽」的「父母子女」八卦次序去排列六十四卦，因此它的次序與通行本《易經》的「乾」、「坤」、「屯」、「蒙」、「需」、「訟」、「師」、「比」不同。再者帛書附有六篇文章，包括〈繫辭〉、〈易之義〉、〈要〉、〈二三子問〉、〈繆和〉與〈昭力〉。在內容上，這六篇文章與通行本《十翼》有顯著的差異，顯示出帛書可能是漢代流傳的另一體系《易經》。

自馬王堆出土的漢墓帛書公布後，歐美學者對《易經》的研究有了新的發展。例如，王東亮 (Wang Dougliang) 1995年在法國巴黎出版的《圖象與變易》 (*Les signes et les mutations*) ¹⁶ 一書中，共討

14 Stephen Field, "In Search of Dragons: The Folk Ecology of Fengshui," *Daoism and Ecology: Ways within a Cosmic Landscape*, edited by N. J. Girardot, James Miller, Xiaogan Liu (劉笑敢) (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001).

15 S. J. Marshall, *The Mandate of Heaven: Hidden History in the I Ching* (New York: Columbia University Press, 2002).

16 Dongliang Wang (王東亮), Dajun Liu (劉大鈞), and Raymond Tartaix, *Les signes et les mutations: une approche nouvelle du Yi King, histoire, pratique et texte* (Paris: L'Asiatheque, 1995).

論了十三種中外研究卦象的方法。其中包括數理、八卦的卦象，邵雍的先天圖，德國哲學家萊布尼茲（Gottfried Wilhelm Leibniz, 1646-1716）的「二進法」，和史保格（Martin Schönberger）的《易經與細胞基因密碼》（*The I Ching & The Genetic Code*），是歐美討論象數《易》涵蓋面最廣泛的一本著作。他基本上接受了中國學者劉大鈞的看法，認為馬王堆漢墓帛書《易經》的年代，應比通行本的《易經》為早，因此通行本的《易經》不是最早的文本；另外，他又從漢墓帛書中的〈二三子問〉篇中找到了證據，證明孔子曾經讀過《易經》，並且教導學生讀《易經》的方法，解決了西方學術界從1927年以來對孔子讀《易》「韋編三絕」的爭議。

《圖象與變易》出版後，夏含夷在1996年把馬王堆漢墓帛書《易》翻譯成英文，並提出了自己對帛《易》的看法。¹⁷他運用古文字學的考證方法，證明了通行本《易經》的年代是比帛書《易經》早幾百年，否定了中國大陸學者劉大鈞的看法。夏含夷之所以要提倡研究帛書《易經》，是希望通過比較兩種不同的《易經》文本，加深我們對通行本《周易》內容的瞭解。另外，他提醒學者要注意《十翼》與帛書《易經》中的六篇文章的差異。他認為，這些差異說明了《十翼》的成書年代是比較晚，應該與六十四卦卦爻辭分開處理。

夏含夷帛書《易》翻譯出版後，高廈克（Richard Gotshalk）在1999年完成了《占卜、卦序與周易》（*Divination, Order & the Zhouyi*）。¹⁸在書中，高廈克對馬王堆帛書《易》的討論較前兩者為多。

17 Edward L. Shaughnessy, *I Ching: The Classic of Changes* (New York: Ballantine Books, 1996).

18 Richard Gotshalk, *Divination, Order, and the Zhouyi* (Lanham: University Press of America, 1999).

他指出馬王堆帛書《易》的卦序是根據在《說卦傳》中「父母子女」卦，以父親母親，長男長女，次男次女，少男少女的八卦組合體排列。他認為這種卦序太機械化和理性化，未能充分顯現《易經》的陰陽變化。反觀通行本的卦序是依據卦象與卦意，將兩卦相連合，如「乾」「坤」、「屯」「蒙」、「需」「訟」、「師」「比」等。而這種比較寬鬆的連合關係，更能顯現出《易經》本身所要強調的「窮則變，變則通，通則久」的道理。

另外，近年來出土的河北王家台秦簡、安徽阜陽雙古堆漢竹簡，和上海博物館藏戰國楚竹簡，對歐美《易》學研究也有重大的影響。1993年出土的河北王家台秦簡，一共有五十卦，與傳說中的商朝《歸藏》相似，證明傳統所謂的古代三《易》（夏朝《連山》，商朝《歸藏》，周朝《周易》）有它的根據。安徽阜陽雙古堆出土的漢竹簡高達七百五十二條，竹簡的文字與占卜用的《日書》類似，說明了西漢時《易經》已被廣泛地用作占卜算命。上海博物館藏戰國楚竹簡，為馬王堆帛書以後最重要的出土文獻，共收集了五十八片竹簡，其中包括三十四卦，一千八百零六個字，大約包含了三分之一通行本《易經》的文本及卦畫。這些竹簡說明《周易》六十四卦部分，在戰國時代已經廣泛地流傳。

這三種出土文物，對研究《周易》文本的形成和《易經》的流傳都很重要。在北美兩本即將出版的書，將大量運用這三種出土文物。一本是田笠與邢文合著的《占卜的藝術》（*The Art of Divination*）。在書中，兩位作者認為通行本《易經》已經將所有各種不同的先秦《易》學流派統合起來，例如《歸藏》是從《說卦傳》「帝出乎震」而來；馬王堆帛書《易經》的卦序，是根據通行本《易經·說卦》中的「父母子女」的八卦系統而來，因此通行本《易經》

是名副其實的多層累文本。¹⁹ 另一本即將出版的書是夏含夷利用近年出土的文獻資料，改寫他的博士論文〈周易的撰作〉，再次證明《周易》是公元前九世紀西周初期的作品。這兩本新書顯示了當今歐美《易》學依然是文本派與實用派的對立。一方面，田笠與邢文的書將是實用派的代表作，發揮《易經》的多元性；另一方面，夏含夷的書將是文本派的代表作，證明《易經》是西周的重要文獻。我們拭目以待這兩本新書的問世。

19 邢文對《易經》的看法，參閱 Wen Xing, "The Origin of *Zhouyi* (Book of Changes) Studies: A Perspective on Allogram Order," *Contemporary Chinese Thought*, 36:4 (Summer, 2005), pp.36-57.

五、從戰國楚簡《周易·艮》 談《周易》脫卦名問題

林忠軍*

* 現任山東大學易學與中國古代哲學研究中心教授。

上海博物館藏戰國楚簡《周易》共有三十四卦，其中比較完整地保留了「艮」卦內容。濮茅左先生將此「艮」卦文辭斷句為：

艮：元休，獲元身，行元廷，不□□□，□□。¹

又於〈周易考釋·附錄一〉列「竹書《周易》、帛書《周易》、今本《周易》文字比較表」，將今本、帛本《周易》艮卦分別加上卦名「艮」和「根」，視楚竹書艮卦卦辭為脫「艮」字。²按此卦六二「艮元足」，九三（三）「艮元瞽」，六四「艮元躬」，六五「艮元頌」。³可知艮卦辭「艮元休」，則於義通達。這種「×元×」句型又見於楚簡豐卦、曄（渙）卦、解（解）卦以及今本「艮」卦、「豐」卦和「渙」卦等文辭，顯然濮先生此處斷句有誤。

關於《周易》卦名與卦辭斷句問題，中國大陸版本有兩種意見：一種將卦名與卦辭之間加逗號，一種將卦名與卦辭之間加冒號。一般加冒號者多把《周易》一些特殊卦辭如「艮」卦、「履」卦、「同人」卦等定為脫卦名。濮先生斷句，恐本諸今人對於通行本的校勘與整理。而對於這個問題考之最詳者莫過於高亨。高先生指出：

艮字當重。艮艮其背者，上艮字乃卦名，下艮字乃卦辭。此全書之通例也。⁴

按「艮」字當重，上「艮」字乃卦名，下「艮」字乃卦辭之首字。如不重「艮」字，以「艮」字為卦名，則「其背不獲其

1 濮文收入馬承源主編：《上海博物館藏戰國楚竹書（三）》（上海：上海古籍出版社，2003年），頁200。

2 同前註，頁243。

3 同前註，頁200、202。

4 高亨：《周易古經今注》（北京：中華書局，1980年），頁311。

身」六字不成一句；以「艮」為卦辭，則「艮其背不獲其身」固成一句，而卦名闕焉。故知其脫一「艮」字。⁵

按照高亨的說法，「艮」卦卦辭當脫去重複號「=」。他以「履」卦為例說明之：

蓋古文遇有重字，往往作「=」畫於其字下，此文本作「䷉履=虎尾，不噬人」，轉寫脫其「=」畫耳。餘三卦卦名所以脫去者同此。⁶

高先生不僅認為「艮」卦如此，與此相類似的「履」、「否」、「同人」、「大有」、「中孚」也脫卦名，其理由與「艮」卦卦辭相同，省略了古人常用的重複符號「=」。黃壽祺、周振甫等人也主此說。

關於《周易》脫卦名的問題，在高先生之前早有人提出。如清人劉沅云：

「履」字上當有「履」字，蓋傳寫脫誤，觀《彖傳》可知。⁷

蔣悌生曰：

脫一卦名履字，「履虎尾」三字是占辭，分一字作卦名不成文理。⁸

高先生關於經文脫字的觀點初看起來似乎有道理，但若細心思

5 同前註，頁23。

6 同前註，頁22。

7 劉沅：《周易恒解》，見《續修四庫全書》（上海：上海古籍出版社，2002年），第26冊，頁45。

8 〔清〕翟均廉：《周易章句證異》，卷1，見《文淵閣四庫全書》（臺北：臺灣商務印書館，1986年），總第53冊，頁682。

考，則會發現這一說法亦值得商榷。理由如下：

一、到目前為止，能夠見到的各種版本（包括新出土版本）均未見像高先生那種所謂未脫卦名的本子，也未見卦名與卦辭重複而使用的「=」符號。以近幾年新出土《周易》版本為例說明之：

上海博物館藏的戰國楚簡《周易》，除了「艮」卦，其他六卦不完整。而「艮」卦如前所引，與今本同，無重複「艮」。有的卦爻辭重複者的確使用符號「=」，「訃」（蹇）六二「王臣訃=」，⁹「夬」九三「君子夬=」，¹⁰「萃」（井）「進豈萃=」等，¹¹但未見「艮」卦卦辭使用符號「=」。

長沙馬王堆出土帛書《周易》，「履」卦之履，作禮，卦辭作「禮虎尾」。「否」卦之否，作婦，卦辭作「婦之非人」。「同人」卦卦辭作「同人於野」。「大有」卦卦辭作「大有元亨」。「艮」作「根」，卦辭作「根其北，不瀆其身」。「中孚」卦之孚，作復。卦辭為「中復，豚魚吉」。此六卦與今本同，均未見多出重複卦名。凡卦爻辭重複者也使用符號「=」，如蹇六二「王僕蹇=」，¹²夬九三「君子夬=」，¹³井「往來井=」，¹⁴辰「辰來朔=，芙言亞=。」¹⁵尤其是禮卦，禮九二「禮道亶=」，¹⁶但未見禮卦卦名後使用「=」，也未見根卦、同人卦卦辭使用符號「=」。

9 《上海博物館藏戰國楚竹書〈三〉》，頁235。

10 同前註，頁237。

11 同前註，頁241。

12 《馬王堆漢墓帛書〈周易〉》，引自濮茅左：《楚竹書〈周易〉研究：兼述先秦兩漢出土與傳世易學文獻資料》（上海：上海古籍出版社，2006年），下冊，頁558。

13 同前註，頁570。

14 同前註，頁560。

15 同前註，頁561。

16 同前註，頁551。

又阜陽出土的漢簡《周易》，「同人」卦卦辭「同人於壘」。¹⁷「大有」卦卦辭「大有元亨」。¹⁸除去其他殘缺卦，「同人」與「大有」與今本同。在此簡中，凡重複字皆用符號「=」，如「履」九二「履道坦=」，¹⁹「頤」卦「虎視眈=」，²⁰而也未見「同人」「大有」卦有符號「=」。

二、此六卦卦名不重複，未必不符合通例。古人行文一般無題，多以開頭字為題。若不把卦辭開始字當作卦名，而是作為行文開始，則於六十四卦卦辭完全符合，無一例不符。具體說，不僅高先生提出「履」、「否」、「大有」、「艮」、「中孚」五卦卦辭文意通達，其他卦文辭順暢不悖。以今本為例，如：

「乾」卦：「乾，元亨，利貞。」

「坤」卦：「坤，元亨，利牝馬之貞。君子有攸往，先迷後得主，利西南得朋，東北喪朋。安貞，吉。」

「屯」卦：「屯，元亨，利貞，勿用，有攸往，利建侯。」

「蒙」卦：「蒙亨，匪我求童蒙，童蒙求我。初筮告，再三瀆，瀆則不告。利貞。」

「比」卦：「比吉，原筮元永貞，無咎。不甯方來，後夫凶。」

「謙」卦：「謙亨，君子有終。」

「噬嗑」卦：「噬嗑亨，利用獄。」

「賁」卦：「賁亨，小利有所往。」

17 韓自強：《阜陽漢簡周易研究》（上海：上海古籍出版社，2004年），頁52。

18 同前註，頁53。

19 同前註，頁51。

20 同前註，頁61。

「復」卦：「復亨。出入無疾，朋來無咎。反復其道，七日來復，利有攸往。」

「頤」卦：「頤貞吉，觀頤，自求口實。」²¹

觀六十四卦卦辭，有兩種情況，一種是卦名獨立，一種與其他辭連用。不管是哪一種情況，卦名在文辭中雖然是一個主詞，但決不是獨立於文辭之外而高於其他文辭，而是一個與其他文辭並列的文辭。如是觀之，把卦名與卦辭之間加逗號更合理，《周易》卦辭不存在脫卦名的問題。

三、《彖傳》多把卦名視為卦辭行文開始。如：

大哉乾元，萬物資始，乃統天。

至哉坤元，萬物資生，乃順承天。

蒙，山下有險，險而止，蒙。「蒙亨」，以亨行時中也。

需，須也；險在前也。剛健而不陷，其義不困窮矣。「需有孚，光亨貞吉」，位乎天位以正中也。「利涉大川」，往有功也。

訟，上剛下險，險而健，訟。「訟有孚窒，惕中吉」，剛來而得中也。

比，吉也。比，輔也，下順從也。

謙，亨。天道下濟而光明，地道卑而上行。

隨，剛來而下柔，動而說，隨。大亨貞，无咎，而天下隨時，隨之時義大矣哉！

蠱，剛上而柔下，巽而止，蠱。「蠱元亨」，而天下治也。

大觀在上，順而巽，中正以觀天下。「觀，盥而不薦，有孚顒

21 以上所引見《周易正義》，（北京：中華書局《十三經注疏》本，1980年），頁13、17、19、20、26、30、37、38、40。

若」，下觀而化也。

頤中有物，曰噬嗑，「噬嗑」而「亨」，剛柔分，動而明，雷電合而章。柔得中而上行，雖不當位，「利用獄」也。

「賁亨」，柔來而文剛，故「亨」。分剛上而文柔，故小利有攸往。

「復亨」，剛反，動而以順行，是以「出入无疾，朋來无咎」。反復其道，七日來復，天行也。「利有攸往」，剛長也。復其見天地之心乎？

「漸」之進也，「女歸吉」也。

「旅小亨」，柔得中乎外而順乎剛，止而麗乎明，是以「小亨，旅貞吉」也，旅之時義大矣哉！²²

從以上所引《彖傳》看，一般先用卦象解釋卦名，然後再解釋包括卦名在內的文辭。如「蒙亨」，「訟有孚窒」，「隨大亨貞」，「蠱元亨」，「觀盥而不薦」等，顯然是把卦名視為卦辭。如果不是把卦名視為卦辭，後面解釋沒有必要再重複卦名，直接解釋卦辭即可。更值得注意的是，《彖傳》有時開始直接把卦名與文辭相連，然後加以解釋。如上面引《彖》釋「乾」卦、「坤」卦、「謙」卦、「賁」卦、「復」卦、「旅」卦即如此，此外，還有《彖》釋「頤」、「遯」、「震」、「渙」、「節」、「既濟」、「未濟」。《文言傳》也有將卦名與卦辭相聯的例證，如：「乾元者，始而亨者也。利貞者，性情也。」由此可知，《周易》今本和新出土本皆無脫去卦名字，高亨等先生所說《周易》脫去卦名的說法難以成立。

22 以上所引見《周易正義》，頁14、18、20、23、24、26、31、34-39、63、68。

而與脫字不同的是另一種說法，即當對於一些特殊卦辭無法做出解釋時，提出卦爻辭衍字，有的直接刪去所謂衍字。宋儒朱熹在注「否」卦時說：

或疑「之匪人」三字衍文，由「比」六三而誤也。傳不特解，其義亦可見。²³

清儒翟均廉於《周易章句證異》引：

方逢辰曰：「『之』字義文。」俞琰同，云：《象傳》釋卦乃加「之」字，後人因《象傳》而誤加。吳澄、朱升本刊去「之匪人」三字。²⁴

對於「否」卦衍文說法，毛奇齡早有辯證。毛奇齡指出：

否之匪人，言否卦中之小人也。《本義》疑「之匪人」三字為衍，以為從「比之匪人」所誤。則《象》曰：「否之匪人」，不宜又誤矣。《易》無秦火，原不應漫指脫誤。然《本義》但擬議及之，而吳澄、朱升注本竟去此三字，一何妄也。²⁵

因此，在《周易》卦爻辭問題上，筆者同意劉大鈞先生的觀點：

《周易》經文的加字或減字，應是一件極為慎重的事情。若無確證，切不可隨便以自己臆度改字讀經。²⁶

23 朱熹撰、廖名春點校：《周易本義》（廣州：廣州出版社，1994年），頁60。

24 〔清〕翟均廉：《周易章句證異》，卷1，頁684。

25 毛奇齡：《仲氏易》（上海：上海古籍出版社，1990年），頁70。

26 劉大鈞：《周易概論》（濟南：齊魯書社，1988年），頁255。

六、重新考察馬王堆帛書

——以《周易》為例

近藤浩之*

* 現任日本北海道大學大學院文學研究科准教授。

一、馬王堆帛書《周易》之重要性漸增

自《上海博物館藏戰國楚竹書（三）》（以下簡稱「上博本《周易》」）¹出版以來，學者對《周易》經文（六十四卦的卦爻辭）的解釋，進行了很多研究，尤其對「亨」（「享」「饗」）等《易》占專用字的解釋有了很大的發展，對卦辭和爻辭之本義的理解也有了很大的進步。雖然上博本《周易》等新出資料的發現很重要，但是三十餘年以前發現的馬王堆帛書《周易》仍然非常重要。不止如此，我還認為帛書《周易》之重要性是愈來愈大了。

其最大的理由是，因為通過上博本《周易》、王家台秦簡《歸藏》、阜陽漢簡《周易》等出土易類文獻的研究，最近我們可以重新正確評價帛書《周易》（包括帛書《易傳》）比其他本子，對《周易》和《易傳》關鍵語的用字、用法，更明確、有意地進行了區別。比如「亨」和「芳」，「小」和「少」，「達」和「通（通）」等區別用法。另外，帛書《周易》有經有傳，而且其傳異於《十翼》，對《周易》的哲學化和儒教化的歷程，也有非常重大的意義。

二、對於《周易》中「亨」的解釋

我認為在《周易》占筮的用字中，現在討論得最多、最激烈的是「亨」字。其本義究竟是什麼，是一個值得討論的問題。

按傳統的解釋如《子夏易傳》、朱熹《周易本義》等，「亨」

1 馬承源主編：《上海博物館藏戰國楚竹書（三）》（上海：上海古籍出版社，2003年）。

的意義是「通也」；可是劉保貞說：

筆者曾撰〈從《周易》和《日書》的比較看卦爻辭的含義〉一文，認為亨除含享獻（包括享祀和致貢）之義外，亦有宴饗之義。但隨著馬王堆帛書、戰國楚竹書等一批有關《周易》的新材料的出土、發表，使我們對這一問題不得不進行重新審視。為了敘述的方便，把戰國楚竹書、馬王堆帛書中有關亨、享的材料與今本列一對照表（□表示與今本對應的字殘缺）。²

在此，我對劉保貞所作的對照表進行了一些修改，標示為「表一：今本、帛書、竹書中『亨』『享』的對照表」。劉保貞對「亨」字的看法是：

《易經》中作「饗」解的「亨」是指在某卦某爻下可舉行宴饗，「元亨」是指可舉行大宴饗（元是大的意思，『元吉』之元同），「小亨」是指可舉行小宴饗。……「亨，通也。」實際上，此「通」字不是解「亨」字本義的，而是在本義基礎上的引申發揮。亨即指宴饗，意思是說宴饗能溝通人與人、人與神（像在宗廟舉行的宴饗）之間的關係。

另外，我和大野裕司發表了〈《日書》より見た《周易》卦爻辭の用語・用法に関する考察〉，³認為帛書的「芳」、上博本的「宮」、「祭」是祭祀獻給神的意思，而帛書的「亨」、上博本的「卿（饗）」是神接受（所獻給的）貢品的意思，即是「祭」（獻

2 劉保貞：〈從今、帛、竹書對比解《易經》「亨」字〉，《周易研究》2004年第6期，頁17-21。

3 近藤浩之、大野裕司：〈《日書》より見た《周易》卦爻辭の用語・用法に関する考察〉，收錄於渡邊義浩編：《兩漢における易と三禮》（東京：汲古書院，2006年），頁59-76。

表一：今本、帛書、竹書中「亨」「享」的對照表

列1	卦名	卦爻辭	今本卦爻辭	今本	帛書	竹書
	乾	卦辭	乾、元亨。利貞。	亨	享	□
	坤	卦辭	坤、元亨。利牝馬之貞。君子有攸往。先迷後得主。利西南得朋、東北喪朋。安貞吉。	亨	享	□
	屯	卦辭	屯、元亨。利貞。勿用有攸往。利建侯。	亨	享	□
	蒙	卦辭	蒙、亨。匪我求童蒙、童蒙求我。初筮告。再三瀆、瀆則不告。利貞。	亨	□	□
	需	卦辭	需、有孚。光亨。貞吉。利涉大川。	亨	享	卿
	小畜	卦辭	小畜、亨。密雲不雨。自我西郊。	亨	享	□
	履	卦辭	履虎尾、不噬人。亨。	亨	享	□
	泰	卦辭	泰、小往大來。吉。亨。	亨	□	□
	否	爻辭	初六、拔茅茹以其彙。貞吉。亨。	亨	享	□
	否	爻辭	六二、包承。小人吉、大人否。亨。	亨	享	□
	同人	卦辭	同人于野。亨。利涉大川。利君子貞。	亨	享	□
	大有	卦辭	大有、元亨。	亨	享	□
☆	大有	爻辭	九三、公用亨于天子。小人弗克。	亨	芳	□
	謙	卦辭	謙、亨。君子有終。	亨	□	卿
	隨	卦辭	隨、元亨。利貞。无咎。	亨	享	卿
☆	隨	爻辭	上六、拘係之、乃從維之。王用亨于西山。	亨	芳	富
	蠱	卦辭	蠱、元亨。利涉大川。先甲三日、後甲三日。	亨	享	卿
	臨	卦辭	臨、元亨。利貞。至于八月、有凶。	亨	□	□
	噬嗑	卦辭	噬嗑、亨。利用獄。	亨	□	□
	賁	卦辭	賁、亨。小利有攸往。	亨	□	□
	復	卦辭	復、亨。出入无疾。朋來。无咎。反復其道、七日來復。利有攸往。	亨	享	□
	无妄	卦辭	无妄、元亨。利貞。其匪正、有眚。不利有攸往。	亨	享	卿
	大畜	爻辭	上九、何天之衢。亨。	亨	享	卿
	大過	卦辭	大過、棟桡。利有攸往。亨。	亨	享	□
	習坎	卦辭	習坎、有孚。維心。亨。行有尚。	亨	享	□
	離	卦辭	離、利貞。亨。畜牝牛、吉。	亨	享	□
	咸	卦辭	咸、亨。利貞。取女吉。	亨	享	卿
	恆	卦辭	恆、亨。无咎。利貞。利有攸往。	亨	享	卿
	遯	卦辭	遯、亨。小利貞。	亨	享	卿
	萃	卦辭	萃、亨。王假有廟。利見大人。亨。利貞。用大牲吉。利有攸往。	1 亨 2 亨	1 無 2 亨	1 卿 2 卿
	升	卦辭	升、元亨。用見大人。勿恤。南征、吉。	亨	亨	□
☆	升	爻辭	六四、王用亨于岐山。吉。无咎。	亨	□	□
	困	卦辭	困、亨。貞、大人吉。无咎。有言不信。	亨	享	□
	革	卦辭	革、己日乃孚。元亨。利貞。悔亡。	亨	享	□
	鼎	卦辭	鼎、元吉。亨。	亨	□	□
	震	卦辭	震、亨。震來虩虩、笑言啞啞、震驚百里、不喪匕鬯。	亨	享	□
	豐	卦辭	豐、亨。王假之。勿憂。宜日中。	亨	享	□
	旅	卦辭	旅、小亨。旅貞吉。	亨	享	卿
	巽	卦辭	巽、小亨。利有攸往。利見大人。	亨	享	□
	兌	卦辭	兌、亨。利貞。	亨	享	□
	渙	卦辭	渙、亨。王假有廟。利涉大川。利貞。	亨	享	卿
	節	卦辭	節、亨。苦節。不可貞。	亨	享	□
	節	爻辭	六四、安節。亨。	亨	□	□
	小過	卦辭	小過、亨。利貞。可小事、不可大事。飛鳥遺之音。不宜上、宜下。大吉。	亨	享	□
	既濟	卦辭	既濟、亨。小利貞。初吉、終亂。	亨	享	□
	未濟	卦辭	未濟、亨。小狐攸濟、濡其尾。无攸利。	亨	享	□
☆	損	卦辭	損、有孚。元吉。无咎。可貞。利有攸往。曷之用二簋。可用享。	享	芳	□
☆	益	爻辭	六二、或益之、十朋之龜。弗克違。永貞吉。王用享于帝、吉。	享	芳	□
☆	困	爻辭	九二、困于酒食。朱紱方來。利用享祀。征凶。无咎。	享	芳	□
☆	困	爻辭	九五、劓刖。困于赤紱、乃徐有說。利用祭祀。	祭	芳	祭

*「☆」表示享祭、祭祀之例子。

的意思)——「享」(受的意思)的關係。西山尚志發表了〈關於《周易》中的「亨」〉⁴也詳細地分析了「亨」的意義。他強調(因為上帝、鬼神接受貢品,所以)心願順利地實現的意思,主張上博本的「卿」並不是「亨」的假借字,而當讀為「饗」。

再者,夏含夷也有新解,在「《周易》元亨利貞新解:兼論周代習貞習慣與《周易》卦爻辭的形成」(2007年11月13日,在北海道札幌演講)中,對「亨」的本義分析得很合理,非常精彩,具有總括性的結論。所以我在此不再贅述,只引用其觀點。

夏含夷教授指出:

按照《周禮·大宗伯》,「享」是祭祀之名:「天神曰祀,地祇曰祭,人鬼曰享。此大享於先王,謂天子祭宗廟也」。作為祭祀名字,既有獻給的意思,又有接受的意思,特別是鬼神接受人間世的祭祀。有這樣雙方的意義,「享」像許多有關交通的字一樣,諸如受和授、買和賣、侑和佑,其他例子很多,於此不贅述,原來是由一個字寫的,然後為了分別不同的方向和作用乃開始利用兩個不同的字形。這種雙方的意思在《孟子·萬章上》表現得特別清楚:「使之主祭而百神享之,是天受之。」

另外與「享」有密切關係的詞是「鄉」或「饗」,一方面含有饗宴的意思(即招待客人),另一方面含有享有或享受的意思。鄭玄對《詩·小雅·楚茨》「先祖是皇,神保是饗」作了非常妥當的解釋:「其鬼神又安而享其祭祀。」在《墨子·耕柱》篇還有特別有意思的用法:

4 西山尚志:〈關於《周易》中的「亨」〉,《簡帛研究網》,2007年1月。

巫馬子謂子墨子曰：「鬼神孰與聖人明智？」

子墨子曰：「鬼神之明智於聖人，猶聰耳明目之與聾瞽也。昔者夏后開使蜚廉折金於山川，而陶鑄之於昆吾；是使翁難雉乙卜於白若之龜，曰：『鼎成三足而方，不炊而自烹，不舉而自臧，不遷而自行，以祭於昆吾之虛，上鄉！』乙又言兆之由曰：『饗矣！逢逢白雲，一南一北，一西一東，九鼎既成，遷於三國。』夏后氏失之，般人受之；般人失之，周人受之。夏后、般、周之相受也。數百歲矣。使聖人聚其良臣與其桀相而謀，豈能智數百歲之後哉！而鬼神智之。是故曰，鬼神之明智於聖人也，猶聰耳明目之與聾瞽也。」

關於卜辭命辭最後兩個字「上鄉」，孫詒讓《墨子閒詁》引畢沅謂：「上鄉，疑同尚饗。」在古書上，「尚饗」往往是卜辭命辭結語，表示希望鬼神能享受命辭內容的願望。再加上在戰國出土文獻裡「尚」和「上」往往通用。因此，孫詒讓的讀法無疑是對的。特別有意思的是在舉行貞卜以後，占人雉乙占兆之由（由，恐怕應該讀作「繇」），先說「饗矣」，意思好像是已「享受了」。

《周易》卦辭裡的「亨」應該正好有這個意思，與傳統訓詁也完全一致。李鼎祚《周易集解》引用《子夏傳》謂「亨，通也」。說貞卜的事情「通」了，似乎表明原來貞卜的內容已經傳給鬼神，並得到了鬼神的同意。

我認為，《日書》中的有關占辭，也都值得研討。例如：

陽日，百事順成。……以蔡（祭），上下群神鄉（饗）之，乃盈志。（睡虎地秦簡《日書·甲種》3貳）

……以祭門、祭（行），高之。（九店楚簡《日書》·27）

《日書》的「鄉（饗）之」或「高之」，也是「享受」的意思，全辭意思即在其日子上舉行祭祀，則鬼神享受心願，「乃盈志」。我認為，只有這樣的卜筮占辭之「鄉（饗）之」和「高之」，才能編纂《周易》卦辭和爻辭之「卿（饗）」和「亨」。《日書》的「以祭……饗之」的關係，在《孟子·萬章上》篇中也表現得很清楚：「使之主祭而百神享之，是天受之」，即「（人）祭……百神享之」就是「天受之」。《日書》的「以祭」，相當於帛書《周易》中的「用芳」，例如「王用芳于西山」（隨卦·上六）（「用」和「以」同，具體後述）。《日書》的「鄉（饗）之」或「高之」，相當於今本《周易》中的「亨」，例如「鼎，元吉，亨」（鼎卦·卦辭）等。《周易》「鼎，元吉，亨」，可能是把《墨子·耕柱》篇「曰：『鼎成三足而方……，以祭於昆吾之虛，上鄉！』乙又言兆之由曰：『饗矣！……』」的具體故事記錄變為抽象而作。

三、「大饗」和「小饗」

下面再來看劉保貞對「元亨」的看法：

《易經》中作「饗」解的「亨」是指在某卦某爻下可舉行宴饗，「元亨」是指可舉行大宴饗（元是大的意思，「元吉」之元同），「小亨」是指可舉行小宴饗。

他認為「元亨」的「元」是大的意思。對此，夏含夷則有別的看法：

「元亨」應該是「原筮」的結果，意思應該是「初步的『亨』」。

他認為「元亨」的「元」與「始」有關係。究竟「元」的意思是「大」、還是「始」，以及「元亨」的意思是「大宴饗」、還是「初步的『亨』」，這是一個很重要的問題。以上兩個看法，都各有一理。

參考表一可知，帛書的「亨」，在上博本《周易》中作「卿」，當讀為「饗」。而帛書本的「芳」，上博本《周易》則作「宮」或「祭」。根據上博本《周易》，「元亨」即「元卿（饗）」。另外還存在沒有「元」的「卿（饗）」，以及「少卿（饗）」等例子（旅卦·卦辭）。我認為「元卿（饗）」和「卿（饗）」、「少卿（饗）」，猶如「大饗」和「饗」、「小饗」。如《荀子·禮論》篇云：

「大饗」，尚玄尊，俎生魚，先大羹，貴食飲之本也。

「饗」，尚玄尊而用酒醴，先黍稷而飯稻粱，「祭」，齊大羹而飽庶羞，貴本而親用也。貴本之謂文，親用之謂理，兩者合而成文，以歸大一。夫是之謂大隆。⁵

我認為：「元卿（饗）」和「卿（饗）」、「少卿（饗）」的關係，相當於《荀子·禮論》篇的「大饗」和「饗」、「祭」的關係。在「大饗」之祭祀中，在「饗」之祭祀中，在「祭」之祭祀中，都如《墨子·耕柱》中，卜人或筮人貞問曰「……尚饗！」，占之曰「饗矣！……」。如果在「大饗」之祭祀中得到占兆之由（占象之辭）曰「饗矣！」的話，則記錄為「大饗，遇××（卦畫），占之曰，饗矣！……」，如果在「饗」之祭祀中得到占兆之由（占象之辭）曰「饗矣！」的話，則記錄為「饗，遇××（卦

5 王先謙：《荀子集解》（北京：中華書局，1997年），頁351-352。

畫），占之曰，饗矣！……」，如果在「祭」之祭祀中得到占兆之由（占象之辭）曰「饗矣！」的話，則記錄為「祭（相當於小饗），遇××（卦畫），占之曰，饗矣！……」等。我認為，只有累積這樣的卜筮記錄，才能編纂《周易》卦辭和爻辭。殷周的卜人和筮人看兆和象，獨自占斷吉凶，並沒有參考或利用《周易》。

《周易》是殷周的卜人和筮人的占辭記錄。卦辭和爻辭本來並不是實際用來占斷的占辭，而是占辭之記錄，《周易》是其精華和集成。章學誠說「六經皆史也」，因此《周易》也是過去的占辭之記錄。但是，通過編纂，細碎的記錄就變成了綜合性的記述，由具體變為抽象，由複雜變為統一，保存了其精華於卦辭和爻辭的文言中。後世的人參考作為記錄的《周易》，實際用它來占斷以後，不把卦辭和爻辭作為占辭記錄，而作為占辭本身。

四、「小」和「少」

有趣的是，帛書《周易》關於「小」和「少」的用法，也有明確的、有意的區別（參照「表二：今本、帛書中『小』『少』的對照表」），而其他本子卻沒有這樣的區別。最近，西山尚志發表了〈『周易』における「亨小利」の読み方について〉，⁶詳細地分析了帛書《周易》中的「小」和「少」的區別。西山尚志的要點為：帛書本的「小」是形容詞，而帛書本的「少」是副詞，兩者詞性不同。其結論為：因為「小」是形容詞，沒有副詞的用法，所以不能修飾「利有……」「利貞」等。「亨小利」斷句，應該是「亨小，

6 西山尚志：〈『周易』における「亨小利」の読み方について〉，中國出土資料學會例會（東京：大東文化大學），研究報告，2007年7月14日。

表二：今本、帛書中「小」「少」的對照表

今本《周易》	馬王堆帛書《周易》
小人（10例）	小人（10例）
小有（3例）	少有（3例）
小吝（2例）	少闕（2例）
亨小利（3例）	亨小利（2例，1例殘缺，還有1例）
小子（3例）	小子（3例）
小亨（2例）	少亨（1例，1例殘缺）
小事（2例）	小事（2例）
小貞（1例）	小貞（1例）
小畜（1例）	少畜（1例）
大往小來（1例）	大往小來（1例）
小得（1例）	少得（1例）
小過（1例）	少過（1例）
小狐汔濟（1例）	小狐汔濟（1例）

利……」，「亨小」的意思是「限於小事，鬼神接受貢品」。⁷

我並不同意西山的看法。關於「小」和「少」的用法，重要的區別並不是在詞性上，而是在意義上。我認為「小」基本上具有與「大」相對的意義，無論是副詞、形容詞、名詞等詞性，在帛書《周易》中也一樣。因為僅「小」一字也可以表示為「小者」、「小事」的意思，所以例如「既濟，亨，小利貞。初吉終亂」，就可以解釋為「既濟，舉行『饗』之祭祀（得其占曰『亨』），小事，利貞（限於小事有利於所貞問的事物）。首先好，終於亂」。「少」基本上都具有與「多」相對的意思，若再詳細區別的話，有

7 西山尚志本來用日語說：「鬼神は小さな事では供物を受け取る」という意。

「程度不高」、「時間短暫」、「數量不多」等意思。在帛書《周易》中，有「小」與「少」的明確、有意的區別用法，是其優點。

五、「達」和「迴（通）」

關於「達」和「迴（通）」，我也曾討論過：

《易傳》中完全沒有「通於神明」，但有「通神明之德」，而馬王堆帛書本《易傳》都作「達神明之德」，《禮記·樂記》也作「達神明之德」。我認為，在先秦古書中本來有「通於神明」的說法，但沒有「通神明之德」的說法，如果有的話，應該是「達神明之德」的說法。可是，《周易·繫辭傳》（帛書本《繫辭》《易之義》）和《禮記·樂記》都有一部份大同小異的文章，除此兩文之外，在先秦古書中幾乎找不到「達神明之德」的說法。「達神明之德」，是《周易·繫辭傳》（帛書本《繫辭》《易之義》）和《禮記·樂記》專用的。

我們應該注意，「達神明之德」確然不同於「通於神明」。因為馬王堆帛書本《易傳》中的「達」和「迴（通）」的用法有明確地區別。⁸

在此，再深入闡明其中要點：「通」是溝通的意思，「通於神明」是人與鬼神交通的意思（此「神明」是鬼神或神靈）。「達」是普及的意思，即把德普及，「達神明之德」是使如神的明智之德普及（到了天下）的意思（此「神明」是明智和闡化）。

《墨子·公孟》說：

8 近藤浩之：〈「神明」的思想——以《易傳》為中心〉，即將收錄於鄭吉雄主編：《東亞經典詮釋中的語文分析研究論集》（臺北：臺灣學生書局，預訂2010年出版）。

公孟子謂子墨子曰：「有義不義，無祥不祥。」子墨子曰：「古者聖王皆以鬼神為神明，而為禍福，孰有祥不祥，是以政治而國安也。自桀紂以下皆以鬼神為不神明，不能為禍福，孰無祥不祥，是以政亂而國危也。故先王之書《子亦》有之曰：『亦傲也，出於子，不祥。』此言為不善之有罰，為善之有賞。」⁹

這裡，我們應該注意墨子所說的，聖王皆以鬼神為「神明」，而自桀紂以下皆以鬼神為「不神明」。又說：

子墨子有疾，跣鼻進而問曰：「先生以鬼神為明，能為禍福，為善者賞之，為不善者罰之。今先生聖人也，何故有疾？意者，先生之言有不善乎？鬼神不明知乎？」

子墨子曰：「雖使我有病，何遽不明？人之所得於病者多方，有得之寒暑，有得之勞苦。百門而閉一門焉，則盜何遽無從入哉？」¹⁰

在《墨子》中，「神明」是「明智」的意思。如果帛書《繫辭》的「以體天地之化，而達神明之德」等「神明」也是「明智」的意思的話，該有什麼解釋呢？達「神明」之德又是什麼意思呢？

「德」可以流行，猶如道路可通達天下四方，《孟子·公孫丑上》：

孔子曰：「德之流行，遠於置郵而傳命。」¹¹

9 孫詒讓：《墨子閒詁》（北京：中華書局，2001年），頁417。

10 同前註，頁425。

11 《孟子注疏》（臺北：藝文印書館《十三經注疏》本，1979年），頁52。

但是因為其流行不可見而暗地感化萬物，所以稱為「神明」之德。
《禮記·中庸》篇云：

鬼神之為德，其盛矣乎。視之而弗見，聽之而弗聞，體物而不可遺。使天下之人，齊明盛服，以承祭祀。洋洋乎如在其上，如在其左右。……夫微之顯，誠之不可揜，如此夫。¹²

由君主明智推進闡化萬民的過程，具體說，就如《管子·九守·主賞》所記：「用賞者貴誠，用刑者貴必。刑賞信必於耳目之所見，則其所不見，莫不闡化矣。誠（刑賞信必之德，即「為善者賞之，為不善者罰之」之德）暢乎天地，通於神明（此「神明」是鬼神），兄（況）姦偽也？」又《墨子·尚同中》說：

是以數千萬里之外有為善者，其室人未徧知，鄉里未徧聞，天子得而賞之。數千萬里之外有為不善者，其室人未徧知，鄉里未徧聞，天子得而罰之。是以舉天下之人，皆恐懼振動惕慄，不敢為淫暴，曰：「天子之視聽也神。」¹³

「神」的明智，在數千萬里之外也可以刑賞信必，「神」的闡化，在深谿博林、幽閒無人之所也以鬼神之明必知之、必誅之，可以使天下之人皆恐懼。

《墨子·明鬼下》還說：

是故子墨子言曰：雖有深谿博林、幽澗毋人之所，施行不可以不董，見有鬼神視之。……是以莫放幽澗，擬乎鬼神之明，顯明，有一人畏上誅罰，是以天下治。故鬼神之明，不可為幽澗

12 《禮記注疏》（臺北：藝文印書館《十三經注疏》本，1979年），頁884。

13 孫詒讓：《墨子閒詁》，頁80。

廣澤、山林深谷，鬼神之明必知之。鬼神之罰，不可為富貴眾強、勇力強武、堅甲利兵，鬼神之罰必勝之。¹⁴

此「鬼神之明」之德，即「神明之德」也。若要表現使「德」流行，則「達」比較合適，而「通（通）」卻不太合適。在帛書《易傳》中，「通（通）」是變化交通的意思，如「變通（通）」、「通（通）元變」、「通（通）變」等，有別於「達」。

六、《日書》「利以」和《周易》「利用」

「以」和「用」的區別用法，雖然在今本《周易》中原本就存在，大概與帛書《周易》同樣，但因為「以」和「用」在古書中常見通用，所以從來沒有注意過其區別。我認為，意識其區別再重新來看《周易》，可以發現在《周易》卦爻辭中，「以」和「用」的用法也明顯有區別。下面試舉「以」的例子（今本《周易》二十三例，帛書《周易》二十二例）。

- 1.（蒙）初六，發蒙。利用刑人，用說桎梏，以（已）往，吝。
- 2.（師）初六，師出以律否臧，凶。
- 3.（小畜）九五，有孚攣如。富以其鄰。
- 4.（泰）初九，拔茅茹以其黃。征吉。
- 5.（泰）六四，翩翩。不富以其鄰，不戒以孚。
- 6.（泰）六五，帝乙歸妹以祉。元吉。
- 7.（否）初六，拔茅茹以其黃。貞吉。亨。
- 8.（大有）九二，大車以載，有攸往，无咎。

14 同前註，頁211-221。

9. (謙) 六五，不富以其鄰，利用侵伐，无不利。
10. (隨) 九四，隨有獲，貞凶。有孚，在道以(已)明，何咎？
11. (剝) 初六，剝床以足。蔑貞，凶。
12. (剝) 六二，剝床以辨。蔑貞，凶。
13. (剝) 六四，剝床以膚。凶。
14. (剝) 六五，貫魚以宮人寵。无不利。
15. (復) 上六，迷復，凶，有災眚。用行師，終有大敗，以其國君凶。至于十年不克征。
16. (姤) 九五，以杞包瓜，含章，有隕自天。
17. (鼎) 初六，鼎顛趾，利出，否(不)得妾以其子。无咎。
18. (歸妹) 初九，歸妹以娣。跛能履，征吉。
19. (歸妹) 六三，歸妹以須，反歸以娣。
20. (旅) 六五，射雉一矢亡，終以譽命。
21. (小過) 初六，飛鳥以凶。
22. (既濟) 九五，東鄰殺牛〔以祭〕，不如西鄰之禴祭，實受其福，〔吉〕。

綜上所見，有的爻辭裡既有「以」，也有「用」（1條、9條和15條），此即《周易》爻辭中「以」和「用」不通用而有區別的旁證。我認為，在1條至22條中的「以」，都有「而」或「及」以及「與」的意思，而幾乎沒有「用」（介入動作的對象，相當於「把」）的意思，也沒有「以」（介紹動作行為的時間、地點、情況，相當於「在」）的意思。

有意思的是，「以」（介紹動作行為的時間、地點、情況，相

當於「在」)用作本字，在《日書》中非常多見，例如「利以」、「可以」、「不可以」、「毋以」等；但在《周易》中都作「用」，例如「利用」、「可用」、「勿用」等。總之，我認為《周易》的「利用」相當於《日書》的「利以」。下面舉較有代表性的比較例子：

《周易》：（謙）上六，鳴謙。利用行師、征邑國。

《日書》：達日，利以行帥（師）、出正（征）、見人。以祭，上下皆吉。生子，男吉、女必出於邦。（睡虎地秦簡《日書·甲種·除》7貳）

七、結語

由上文可知，在帛書《周易》裡確實存在著「亨」和「芳」，「小」和「少」，「達」和「通（通）」，「以」和「用」等區別用法。與其他本子相比，帛書《周易》（包括帛書《易傳》）中關鍵語的用法，明確地與傳本《周易》經傳存在區別。這一點應該重新給予正確評價。如果進一步詳細研究帛書《周易》的用字用法，或可以說明卦辭和爻辭的形成過程，以及《繫辭傳》等《十翼》的形成過程，甚至也許還可以說明《周易》的哲學化和儒教化的歷程。

七、《周易·繫辭傳》

乾專直新釋

廖名春*

* 現任清華大學（北京）歷史系教授。

《周易》經、傳有一些耳熟能詳但深究起來頗成問題的名言。《繫辭上傳》第六章¹「夫乾，其靜也專，其動也直，是以大生焉。夫坤，其靜也翕，其動也闢，是以廣生焉」一段就是如此。韓康伯《注》：

專，專一也。直，剛正也。翕，斂也。止則翕斂其氣，動則闢開以生物也。乾統天首物，為變化之元，通乎形外者也。坤則順以承陽，功盡於己，用止乎形者也。故乾以專直言乎其材，坤以翕闢言乎其形。²

孔穎達《疏》：

乾是純陽，德能普備，无所偏主，唯專一而已。若氣不發動，則靜而專一，故云「其靜也專」。若其運轉，則四時不忒，寒暑无差，則而得正，故云「其動也直」。以其動靜如此，故能大生焉。坤是陰柔，閉藏翕斂，故「其靜也翕」；動則開生萬物，故「其動也闢」。以其如此，故能廣生於物焉。³

宋衷《注》：

乾靜不用事，則清靜專一，含養萬物矣。動而用事，則直道而行，導出萬物矣。一專一直，動靜有時，而物無夭瘁，是以大生也。翕，猶閉也。坤靜不用事，閉藏微伏，應育萬物矣。動而用事，則開闢群蟄，敬導沉滯矣。一翕一闢，動靜

1 依朱熹《周易本義》所分，下同。

2 孔穎達：《周易正義》（北京：中華書局《十三經注疏》本，1980年），卷7，頁78-79。

3 同前註，頁78-79。

不失時，而物無災害，是以廣生也。⁴

他們都是訓「專」為「專一」，以「直」為「剛正」、「正」、「直道而行」。

後儒的解說也基本相同。如元儒梁寅說：

凡陽皆乾也，凡陰皆坤也，《易》書所言乾坤，各有靜有動。靜其體而動其用也。乾體之靜則專確，用之動則直遂，此「大」之所由生也。謂之「大」者，乾一而實，故以其質言之也。坤體之靜則翕聚，用之動則開闢，此「廣」之所由生也。謂之「廣」者，坤二而虛，故以其量言之也。⁵

明儒林希元說：

乾坤各有性氣有動靜。乾之性氣，其靜也專一而不他，惟其專一而不他，則其動也直遂而無屈撓，惟直遂而無屈撓，則其性氣之發，四方八表無一不到而規模極其大矣，故曰「大生」焉。坤之性氣，其靜也翕合而不洩，惟其翕合而不洩，則其動也開闢而無閉拒，惟其開闢而無閉拒，則乾氣到處，坤皆有以承受之，而度量極其廣矣。⁶

「專」是「專確」、「專一而不他」，「直」是「直遂而無屈撓」。和韓康伯《注》、宋衷《注》、孔穎達《疏》並無本質的不同。

近世以來，則出現了一些很不相同的新解。俞樾說：

4 李鼎祚：《周易集解》（北京：中國書店，1984年），卷13，頁6。

5 梁寅：《周易參義》，卷7，文淵閣《四庫全書》原文電子版（武漢：武漢大學出版社，1997年），下同。

6 林希元：《易經存疑》，卷9，文淵閣《四庫全書》原文電子版。

下文云：「夫坤，其靜也翕，其動也闢。」「翕」與「闢」正相對。此云「夫乾，其靜也專，其動也直」，「專」與「直」亦必相對，殆非「專一」之謂也。「專」當作「搏」。《說文·手部》：「搏，圜也。」《考工記·梓人》「搏身而鴻。」鄭玄《注》曰：「搏，圜也。」又〈廬人〉、〈弓人〉注竝同。《楚辭·橘頌》篇「圓果搏兮。」王逸《注》曰：「搏，圜也。」楚人名「圜」為「搏」，然則其「其靜也搏」猶言「其靜也圜」。圜者，乾之本體也。搏直翕闢皆言其狀，非言其德。「搏」作「專」者，段字耳。《史記·秦始皇紀》：「搏心壹志」，段「搏」為「專」也。此云「其靜也專」，段「專」為「搏」也。《釋文》曰：「專，陸作搏。」「搏」即「搏」字之訛也。⁷

這是以「專」為「搏」之借字，而以「搏」與「直」相對，訓「搏」為「圜」，否定了韓康伯《注》的「專一」之訓。此說影響今人極大，其後繼者頗多。高亨說：

乾，天也。專借為圓。《說文》：「圓，圜也。」天靜而清明，其形為圓；天動而降雨雪，其勢直下。圓形則無不包，直下則無不直，是以能大生。……坤，地也。《集解》引宋衷曰：「翕，猶閉也。」陸德明曰：「闢，開也。」坤靜而不生草木，則土閉；地動而生草木，則土開。唯其能閉能開，是以能廣生。⁸

7 俞樾：《羣經平議》，卷2，《續修四庫全書》（上海：上海古籍出版社，1995年），第178冊，頁30。

8 高亨：《周易大傳今注》（濟南：齊魯書社，1979年），頁517。

儘管高氏認為「搏者，以手搓物使圓也，故字从手。此文之專乃借為團。……團者，形體之圓也」，以為「俞讀猶未深究」。⁹但從其詳引俞說來看，其「專借為團」說，顯然是從俞說化出。

美國漢學家夏含夷則認為這是傳統注疏拔高了經典的典型例子。他以為《繫辭》此言，是「近取諸身」，「確為具體象徵」。「具體象徵」什麼呢？夏氏告訴我們：

乾為純陽，於身上即陽物之象；坤為純陰，於身上即陰戶之象。陽物安靜未激之前，其形乃彎曲，故曰「其靜也專」（專，《經典釋文》作「搏」，《說文解字》云「搏，團也。」下文翕與闢相對，此句專與直亦必相對，可證「專」為彎曲之義）；激動欲交之時，其形乃直立，故曰「其動也直」。陰戶安靜未激之時，其外陰部乃翕合，故曰「其靜也翕」；激動欲交之時，其外陰部乃闢開，故曰「其動也闢」。乾坤相交，大廣生焉，亦即陽物陰戶相接，萬物生焉。「一陰一陽之謂道，……百姓日用而不知」，非指此更有何宜乎！¹⁰

朱熹《周易本義》「乾坤各有動靜，於其四德見之。靜體而動用，靜別而動交也。乾一而實，故以質言而曰大；坤二而虛，故以量言而曰廣」¹¹之說，夏氏認為「早已暗示兩性交接」，「只是中國傳統學者對男女之關係頗保守，因而解釋未至如此直接」。¹²

9 同前註，頁548。

10 夏含夷：〈說乾專直，坤翕闢象意〉，《文史》第30輯（北京：中華書局，1988年），頁24。

11 朱熹：《周易本義》，卷3，文淵閣《四庫全書》原文電子版。

12 夏含夷：〈說乾專直，坤翕闢象意〉，頁24。

這種佛洛伊德式離經叛道的解釋，在中國學者中也有回應。趙建偉說：

「專」即老子「搏氣」之「搏」，搏聚、收聚。「直」，伸直、直挺、伸張（《老子·四十五章》「大直若屈」之「直」與此近）。……乾坤代指牝牡、雌雄、男女等陰陽事物。此以搏聚、伸直象徵男性生殖器靜動時之狀態，以閉翕、張開象徵女性生殖器靜動時之狀態；而此二者是取喻陰陽交通依存之理。其一，以陽之伸縮與陰之開閉說陰陽授受交通之理。其二，以陽有動亦有靜、陰有靜亦有動說陽中有陰、陰中有陽的陰陽依存之理。陰陽交通依存故能「生生」，能生生故能「廣大」。乾、坤靜之搏翕，陰陽未通也；動時之直關，陰陽相合也。《老子》「牝牡之合而腹作」即此。《黃帝四經·稱》論「陰陽大義」中有「伸者陽而屈者陰，予陽受陰」等論述，可以參考。《老子》之「翕張」、「直屈」說可能對《繫辭》有影響。「直」，帛本作「搖」，即「搖」，《爾雅·釋詁》「搖，作也」，訓同《老子·五十五章》「牝牡之合而作」¹³之「作」，謂直挺。¹⁴

其「以搏聚、伸直象徵男性生殖器靜動時之狀態，以閉翕、張開象徵女性生殖器靜動時之狀態」云云，雖然沒有說明來源，但明眼人

13 案：引文「作」前當脫一「腹」字。

14 趙建偉：《出土簡帛〈周易〉疏證》（臺北：萬卷樓圖書有限公司，2000年），頁147。案：又見陳鼓應、趙建偉：《周易今注今譯》（北京：商務印書館，2005年），頁603-604。該書原為1999年由臺灣商務印書館出版的《周易注譯與研究》。

一看就知道是沿襲自夏說；其引《老子》「牝牡之合而媵作」為釋，則在夏說的基礎上又有新的發展。

傳統的注釋和近代以來的新解，哪些是可信的？哪些是不可信的？還得仔細加以辨析。

首先，將「乾專直」、「坤翕闢」說成是男女性交是不能成立的。為什麼？因為它在《繫辭傳》本身就通不過。《繫辭上傳》第十一章說：

是故闔戶謂之坤，闢戶謂之乾；一闔一闢謂之變，往來不窮謂之通。

所謂「闔」，就是上文之「翕」，依《說文》，當訓為「閉」。「闔戶謂之坤」，就是上文的「夫坤，其靜也翕」。如果「乾」是指「陽物」的話，「陽物」只有曲直，又怎能「闢戶」呢？只有「坤」作為「陰戶」才能有「翕」、「闢」呀！由此可知，將「乾專直」、「坤翕闢」說成是男女性交的狀況，在《繫辭上傳》中顧此失彼，是說不通的。

《繫辭上傳》第六、十一章的這兩段話，帛書《繫辭》作：

夫鍵，汙靜也圈，汙動也搖，是以大生焉；夫川，汙靜也斂，汙動也辟，是以廣生焉。……是故闔戶胃之川，闢門胃之鍵。一闔一辟胃之變，往來不窮胃之迴。¹⁵

今本的「直」，帛本寫作「搖」，一般都讀為「搖」。趙建偉認為「《爾雅·釋詁》『搖，作也』，訓同《老子·五十五章》『牝牡

15 參廖名春：〈馬王堆帛書周易經傳釋文〉，收入楊世文等編：《易學集成》（成都：四川大學出版社，1998年），第3卷，頁3031、3033。

之合而作』之『作』，謂直挺。」這樣輾轉為訓，不足為據。因為《爾雅·釋詁》的「淳、肩、搖、動、蠹、迪、俶、厲、作也」，是說「搖」有「作」的意思，而並非說「搖」就是「作」。也就是說「搖」與「作」有一部分意義是相同的，而並非說「搖」與「作」的全部意義是相同的。因此，以《老子》第五十五章「牝牡之合而媵作」之「作」來解釋帛本之「搖」，邏輯上有問題。認為「搖」「謂直挺」，更是偷樑換柱。「搖」不能訓為「直」，與「專」義不相對，也說明以「陽物安靜未激之前，其形乃彎曲」，「激動欲交之時，其形乃直立」來解釋「乾，其靜也專，其動也直」是靠不住的。

上文夏氏所引朱熹說，《朱子語類》中朱熹本人就有清楚的解釋：

專直則只是一物直去，翕闢則是兩箇。翕則闔，闔則開，此奇、耦之形也。又曰陰偏只是一半，兩箇方做得一箇。

乾坤二卦觀之，亦可見乾畫奇，便見得「其靜也專，其動也直」；坤畫耦，便見得「其靜也翕，其動也闢」。

「其動也闢」，大抵陰是兩件，如陰爻兩畫，「闢」是兩開去，「翕」是兩合，如地皮上生出物來，地皮須開。今論天道包著地在，然天之氣却貫在地中，地却虛有以受天之氣，下文有「大生」、「廣生」云者，「大」是一箇大底物事，「廣」便是容得許多物事。「大」字實，「廣」字虛。¹⁶

這裡，全是就乾坤「奇、耦之形」而論其陰陽之性，並沒有什麼男女「兩性交接」的「暗示」。

16 《朱子五經語類·易三十一》，卷31，文淵閣《四庫全書》原文電子版。

元人胡炳文則有更具體的補充：

《本義》云「乾坤各有動靜，于其四德見之」，蓋「元亨」者，動而乾坤之以用行；「利貞」者，靜而乾坤之體以立。靜而別，乾以剛健為貞，坤以柔順為貞也。動而交，乾元為氣之始，而坤元則承之以為形之始也。乾唯健，故一以施；坤唯順，故兩而承。靜，專一者之存；動，直一者之達。靜翕兩者之合，動闢兩者之分。一之達，所以行乎坤之兩，故以質言而曰「大」；兩之分，所以承乎乾之一，故以量言而曰「廣」。¹⁷

這些分析，恐怕更合乎朱熹思想。硬要將它講成影射男女性交，顯然是強朱以就我，並非朱熹的原意。

否定了性交說後，我們就會發現「專」讀為「搏」或讀為「圓」，固然在形式上可以解決與「直」相對的問題，但「直」的訓詁還是不好解決。俞樾是棄而不論，高亨則說「直」是天「降雨雪，其勢直下」。這樣的「直」，能和「圓」意義相對嗎？夏含夷批評他「失之最遠」，¹⁸不能說沒有道理。

不論古訓，還是新詮，都是以「直」為本字。其實，與「專一」之「專」相對的「直」，完全可以讀為「殖」。《說文·艸部》朱駿聲《說文通訓定聲》：

直，段借，……又為孳。《太玄·（太）玄文》：「直，東方也，春也。……（段借）又為殖。」《史記·龜策傳》：

17 胡炳文：《周易本義通釋》，卷5，文淵閣《四庫全書》原文電子版。

18 夏含夷：〈說乾專直，坤翕闢象意〉，頁24。

「神龜知吉凶而骨直空枯。」¹⁹

是說「直」可假借為「孳」、假借為「殖」。「骨直」即「骨殖」。「殖」有繁殖滋長義，引申之則有繁多義。《字彙·歹部》：「殖，蕃殖滋生也。」²⁰《左傳·隱公六年》：「見惡，如農夫之務去草焉，芟夷蘊崇之，絕其本根，勿使能殖。」²¹《國語·晉語四》：「同姓不婚，惡不殖也。」韋昭《注》：「殖，蕃。」²²《資治通鑑·魏紀一》：「我信其偽降，就封殖之。」胡三省《注》：「殖，養之使蕃茂也。」²³《慧琳音義》卷五「殖多」《注》引《倉頡篇》云：「殖，多也。」²⁴《慧琳音義》卷二十九「殖諸」注引《考聲》、²⁵《廣韻·職韻》也皆云：「殖，多也。」²⁶「殖」義為繁多，正好與「專」之「專一」義相對。胡炳文說：

《本義》云「乾坤各有動靜，于其四德見之」，蓋「元亨」者，動而乾坤之用以行；「利貞」者，靜而乾坤之體以立。

可知「夫乾，其靜也專」，「專一」指的是其「利貞」之德。「其動也直」，動而滋生繁多，指的是其「元亨」之德。乾靜而專一有

19 朱駿聲：《說文通訓定聲》（武漢：武漢古籍書店影印本，1983年），頁218。「玄」原作「元」。

20 梅鼎祚：《字彙·歹部》，《續修四庫全書》（上海：上海古籍出版社，1995年），第233冊，頁38。

21 《春秋左傳注疏》，卷3，文淵閣《四庫全書》原文電子版。

22 《國語》，卷10，文淵閣《四庫全書》原文電子版。

23 《資治通鑑》，卷69，文淵閣《四庫全書》原文電子版。

24 《正續一切經音義》（上海：上海古籍出版社，1986年），頁208。

25 同前註，頁1144。

26 《原本廣韻》，卷5，文淵閣《四庫全書》原文電子版。〔宋〕陳彭年等：《重修廣韻》，文淵閣《四庫全書》原文電子版，卷5同。

定，動而滋生繁多，所以能「大生」。而乾之本字實為健，乾之健德正表現在「殖」之滋生繁多義上。

「專」，馬王堆帛書本《繫辭》作「圈」，「圈」當是「專」之音借。兩字古音都屬元部，音近可互用。「直」，馬王堆帛書本作「搖」。疑「搖」當讀為「蓀」。「蓀」同「蓀」。《集韻·宵韻》：「蓀，《說文》：『艸盛兒。』引《夏書》：『厥艸惟蓀。』古作蓀。」²⁷司馬光《類篇》卷二說同。²⁸《重修玉篇》卷十三：「蓀，茂也。」《原本廣韻》卷二：「蓀，草茂也。」「蓀」義為繁茂，繁多，與「殖」意義相近，故帛書本取以換讀之。

由此可知，《繫辭上傳》的「夫乾，其靜也專，其動也直，是以大生焉。夫坤，其靜也翕，其動也闢，是以廣生焉」，「直」當讀為「殖」，是說「乾」靜止時專一有定，活動時滋殖繁多，所以能「大生」萬物。「坤」靜止時閉藏收斂，活動時開闢拓展，所以能「廣生」萬物。不懂得「直」為假借「而強為之解」，只能是「治絲而棼之也」。

【附記】：本文完成後，博士後劉彬副教授告我，楊樹達先生早在1952年2月22日就寫成了〈釋故〉²⁹一文，其云：「《易繫辭傳》曰：『男女構精，萬物化生。』又曰：『夫乾，其靜也專，其動也直；夫坤，其靜也翕，其動也闢。』此所謂乾坤者，非指男女生殖器官言之耶？」看來，此說當為夏含夷說之先導。

27 丁度等：《集韻》（上海：上海古籍出版社影印本，1985年），卷3，頁182。

28 司馬光：《類篇》，卷2，文淵閣《四庫全書》原文電子版。

29 楊樹達：《積微居小學述林》（北京：中華書局，1983年），卷1，頁33。

八、《周易》經傳

「行」字字義分析*

劉文清**

* 本文係執行臺灣大學中國文學系「戰國學術研究整合型計畫——子計畫二」之成果，其中部分內容為著者於2003年與鄭吉雄教授、楊秀芳教授、朱歧祥教授、劉承慧教授等合作「先秦經典中行字字義研究計畫」之研究成果（鄭、楊、朱、劉等四位教授另依據計畫資料撰著〈先秦經典「行」字字義的原始與變遷〉一文，發表於《中國文哲研究集刊》第35期〔2009年9月〕）。本文初稿撰成後，曾在山東大學易學與中國古代哲學研究中心主辦之「《周易》經傳解讀與研究學術研討會」宣讀（2006年12月1日，並刊載於該中心發行之《周易研究》2007年第5期，頁30-38），復蒙與會學者惠予指教，爰修訂為今本，在此一併致謝。

** 現任國立臺灣大學中國文學系副教授。

一、前言

《周易》一書可分為《易經》及《易傳》二部分，前者據屈萬里先生的考證，傳本《易經》當成書於西周初年，¹後者則最早為戰國時代的作品。在傳統的易學研究中，經、傳往往被視為一體而不加分別；但自二十世紀以來，不少學者主張「經傳分離」、「離傳釋經」，經、傳間完全不發生任何意義的聯繫，²這樣的說法的確釐清了過去盲目地經傳不分，所造成的文獻年代被混淆的弊端。³然而經、傳二者是否果真可如此一刀切斷？二者的內容沒有任何內在脈絡可循嗎？此一問題牽涉頗廣，非一篇短文所能處理，本文僅就《易經》及《易傳》中皆習見的「行」字，分別探究其用法、涵義，藉以觀察其字在經、傳中發展、演變的軌跡，並冀從而略窺經、傳二者之內在關係。

二、《易經》中的「行」字

《易經》成書於西周初年，書中「行」字多用為道路、行走、行為、行動、施用等較早期之引申義，分述如下：

-
- 1 屈萬里：〈周易卦爻辭成於周武王時考〉，收錄於黃沛榮主編：《易學論著選集》（臺北：長安出版社，1985年），頁141-163。
 - 2 如高亨以為「《易傳》解經與《易經》原意往往相去很遠，所以研究這兩部書，應當以經觀經，以傳觀傳」。氏著：《周易大傳今注》（濟南：齊魯書社，1979年），頁2。屈萬里先生也主張：「夙擬以甲骨文及詩書中所習用之語法、物事，以稽研卦爻辭；以戰國諸子所習用之語法、物事，以參證十翼。」氏著：《先秦漢魏易例述評·自序》（臺北：學生書局，1969年），頁4。又，關於此一問題，鄭吉雄曾撰專文討論，參氏著：〈二十世紀初《周易》「經傳分離說」的形成〉，收入劉大鈞：《大易集奧》（上海：上海古籍出版社，2004年），頁215-247。
 - 3 鄭吉雄：〈從卦爻辭字義的演繹論《易傳》對《易經》的詮釋〉，《漢學研究》第24卷第1期（2006年6月），頁2。

（一）行走

《易經》「行」字的用法，一部分與同時期的《詩經》、《尚書·周書》一致，如用為「行走」義，〈鄘風·載馳〉：「我行其野，芄芄其麥。」⁴即其例；而「明夷」初九爻辭：「君子于行，三日不食。」⁵「夬」九三爻辭：「君子夬夬獨行。」「艮」卦辭：「行其庭，不見其人。」亦用「行走」義。「謙」、「豫」二卦又有「行師」一詞，「行」亦為動詞。⁶

（二）行為、行動、施行

「損」六三爻辭：「三人行，則損一人；一人行，則得其友。」這裡的「行」字雖亦有「行走」義，但以「三人行」與「一人行」對舉，則顯然已引申及於「行為」一致的意義。又「无妄」上九爻辭：「无妄，行有眚，无攸利。」占卜的結果顯然為靜則吉、動則凶，故此「行」字應為「行動」、「施行」義。「震」六三爻辭「震行无眚」，此處「行」字也是抽象的作用、施行之義。⁷

以上這幾個「行」字都不是指具體的行走義，而是一種抽象意義的行動，顯然與「行役」、「行師」之「行」不同。因《易經》本以占卜為主，則必涉及人生行為的準則問題。而在上古文

4 《毛詩正義》（臺北：藝文印書館影印阮元《重校宋本十三經注疏附校勘記》，1993年），頁126。以下《毛詩》引文皆用此書。

5 《周易正義》（臺北：藝文印書館影印阮元《重校宋本十三經注疏附校勘記》，1993年），頁88。以下《周易》引文、王弼《注》、孔穎達《疏》皆用此書。

6 「謙」上六爻辭：「鳴謙，利用行師，征邑國。」「豫」卦辭：「利建侯、行師。」

7 王弼《注》此句云：「无乘剛之逆，故可以懼行而无眚也。」懼行即戒懼而行之意。

字不多、書寫不易的情況下，卦爻辭利用語文表述廣泛（未必十分精密）的哲理，自不得不從具體的涵義，引申出抽象的意義。

（三）道路

至於卦爻辭常見的「中行」一詞，過去或有不同解釋。如「泰」䷊九二爻辭：「包荒，用馮河，不遐遺。朋亡，得尚于中行。」王弼《注》稱：

體健居中而用乎泰，能包含荒穢，受納「馮河」者也。用心弘大，无所遐棄，故曰「不遐遺」也。无私无偏，存乎光大，故曰「朋亡」也。如此，乃可以「得尚于中行」。尚，猶配也。中行，謂五。

王弼解釋「中行」指的是五爻。孔穎達《疏》解釋王弼的意思，說：

得尚於中行者，中行謂六五也。處中而行，以九二所為如此，尚配也，得配六五之中也。

《易經》的原理，一個六爻之卦是由兩個三爻之卦重疊組成，因此初爻與四爻、二爻與五爻、三爻與上爻都有對應關係。而陰陽與爻位奇偶數的分布，二爻為陰、五爻為陽是理想的狀態。據孔穎達的解釋，六五處於外卦的中爻，以陰爻而居於尊位卻能施行，這是因為得到二爻（陽爻）相配的緣故。又「夬」䷪九五爻辭：「夬陸夬夬，中行，无咎。」王弼《注》說：

夬之為義，以剛決柔，以君子除小人者也。而五處尊位，最比小人，躬自決者也。以至尊而敵至賤，雖其克勝，未足多也。

處中而行，足以免咎而已，未足光也。

「夬」卦一陰爻（上六）五陽爻，是所謂「剛決柔」（《彖傳》語）之卦，陽爻象君子，陰爻象小人，故王弼釋為「君子除小人」。依王弼的解釋，九五最接近小人（上六），以至尊克敵至賤，雖能勝亦未足多，處中而行則足以免咎。所以王弼以為「中行」就是「處中而行」之意，「行」字就是「施行」的意思。這裡的「施行」，不是具體的行走而是指抽象的行為準則。

但是六十四卦中還有「復」六四爻辭：「中行獨復。」「益」六三爻辭：「益之，用凶事，无咎。有孚中行，告公用圭。」六四爻辭：「中行告公從，利用為依遷國。」都提到「中行」，而不在二爻和五爻之位，後世的解經者都給了解釋。如王弼解「中行獨復」，認為：

四上下各有二陰，而處厥中，履得其位而應於初，獨得所復，順道而反，物莫之犯。故曰中行獨復也。

「處厥中」就是「處其中」之意。這裡「中行」的「行」字的意義是屬於靜態的「居處」義。又如「益」卦六四「中行」一詞，王弼亦釋為：

在上應下，卑不窮下，高不處亢，位雖不中，用中行者也。

「用中行」就是「以中位施行」的意思。這樣說，這個「行」字也是動態的「施行」義。可見依王弼之意，「中行」一詞蘊涵有抽象的意義，指一種居於中位、或行於中位的狀態。亦即說，「中行」的「行」字，有時是指某一爻（或陰或陽）位置處於一種「中」的狀態，因此昭示某種結果，那麼「行」字就是靜態的

「居處」之意；⁸有時則是指某一爻在一個「中」位置得以施用，亦因此而昭顯某種結果，那麼「行」字就是動態的「施行」或「作用」的意思。

然而，「行」字做為靜態的「居處」義，不見於其他典籍。且同一「中行」語詞，而有不同解釋，或釋作「處中而行」、「處厥中」、「用中行」，涵義極不一致。尤其，王弼既以「中行」當指位於中位的二爻與五爻，但《易經》「中行」共五見，其中居二、五爻之位的只有二例，其他三例分別居於三、四爻，所以王弼不得不以「四上下各有二陰，而處厥中」及「位雖不中，用中行者也」等說來加以變通，然以此觀之，「中行」之「中」是否果指中位不免啟人疑竇。

現在考察《易經》之「中」字共出現十三次，除「中行」外，尚見於：

「屯」六三：即鹿无虞，惟入于林中。

「訟」卦辭：有孚、窒、惕、中吉，終凶。利見大人，不利涉大川。

「師」九二：在師中，吉，无咎，王三錫命。

「家人」六二：无攸遂，在中饋，貞吉。

「豐」卦辭：亨。王假之，勿憂，宜日中。

「豐」六二：豐其蔀，日中見斗，往得疑疾；有孚發若，吉。

「豐」九三：豐其沛，日中見沫；折其右肱，无咎。

「豐」九四：豐其蔀，日中見斗，遇其夷主，吉。

8 「姤」九三爻辭「臀无膚，其行次且。厲，无大咎」，《象傳》：「其行次且，行未牽也。」王弼《注》：「居不獲安，行无其應，不能牽據以固所處，故曰『臀无膚，其行次且』也。」亦是用「安居」、「固所處」來說明「行」字。

其中「屯」之「林中」謂樹林之中；「訟」之「中吉」乃對「終凶」而言，謂事的中段是吉；⁹「師」之「師中」是指「中軍」；¹⁰「家人」之「中饋」即內饋，謂家中之饋；¹¹「豐」之「日中」則指日正當中。因此，「中」字在《易經》仍是用作「中間」之義，且不限於二、五爻辭，黃沛榮先生因謂：「自全卦言之，三、四爻在全卦之中，故亦可稱『中』也。」¹²然亦由此可見其「中」字用法不同於後世之「中位」。其實不獨「中」字，在《易經》中「上」字與「下」字亦不常見，且也都與爻位無關，如「小過」卦辭：

亨，利貞。可小事，不可大事。飛鳥遺之音，不宜上，宜下，大吉。

此處的「上」、「下」即非就爻位而言，也可佐證上位、中位、下位的爻位觀念當時應尚未形成。

當然，眾所周知，易道「尚中」，在《易經》中的確已然有「尚中」的思想，考證全經的六爻，所得占斷為「吉」辭的次數以二、五爻獨多，¹³二爻居內卦之中，五爻居外卦之中，可見「尚中」的理論是可信的。但由上文得知，二爻及五爻之爻辭並未特別標舉「中」字為說，因此「中位」的專門用法實有待於後出的《易傳》。¹⁴

9 高亨：《周易古經今注》（重訂本）（北京：中華書局，1984年），頁178。

10 張立文：《帛書周易註譯》（鄭州：中州古籍出版社，1992年），頁341。

11 高亨：《周易古經今注》，頁268。

12 黃沛榮：《易學乾坤》（臺北：大安出版社，1998年），頁142。

13 據黃沛榮先生的統計，二、五爻吉辭合計占百分之四十七點零六，幾達總數之半。氏著：《周易象象傳義理探微》（臺北：漢京文化公司，1984年），頁188。

14 高亨曰：「易傳以易卦之上爻為上位，以上卦之中爻與下卦之中爻為中位，以初爻為下位。」氏著：《周易大傳通說》，收錄於黃沛榮主編：《易學論著選集》，頁326。

或許就因為如此，屈萬里先生解釋「中行」一詞即不從王弼爻位之說，而將其別釋為「中路」、「中道」：

「益」六三：「中行告公用圭。」（六四：「中行，告公從。」）《周易集釋初稿》：「中行，中路也。」

「夬」九五：「覓陸夬夬，中行无咎。」《集釋初稿》：「中行即中道，道之中也。」¹⁵

將「行」字解釋為具體的「道路」，這是屈先生參酌《詩經》語義語法而得的解釋，他認為：

行，道路也。《詩·小弁》：「行有死人。」箋云：「行，道也。」是其義。中行即中道，猶言路間也。詩三百篇中，此類語法至多。如：

〈周南·葛覃〉：「施于中谷。」傳云：「中谷，谷中也。」

〈兔置〉：「施于中林。」傳云：「中林，林中也。」

〈鄘風·柏舟〉：「在彼中河。」傳云：「中河，河中也。」

〈小雅·菁菁者莪〉：「在彼中阿。」傳云：「中阿，阿中也。」

又：「在彼中沚。」傳云：「中沚，沚中也。」

又：「在彼中陵。」傳云：「中陵，陵中也。」

〈鴻雁〉：「集於中澤。」傳云：「中澤，澤中也。」

〈正月〉：「瞻彼中林。」傳云：「中林，林中也。」

〈小宛〉：「中原有菽。」傳云：「中原，原中也。」

15 氏著：《周易集釋初稿》，收錄於《讀易三種》（臺北：聯經出版事業公司，1983年），頁258、267。

〈信南山〉：「中田有廬。」箋云：「中田，田中也。」

〈大雅·桑柔〉：「瞻彼中林。」箋云：「視比林中。」

《詩》中此類語法尚多，茲不具引。由上舉諸例以證易辭，則中行即行中，亦即道間，可無疑義。

所以易辭：

「中行告公用圭」者，謂中路用圭誥令公也。「朋亡，得尚于中行」者，謂佩帛渡河，馮浮而往，得上于路間，而不至於墜溺也。「中行獨復」者，謂中道獨返也。「覓陸夬夬中行无咎」者，謂山羊跳馳於道間无咎也。¹⁶

屈先生以時代相近的《詩經》語詞來佐證易辭，具有相當的說服力。尤其，「泰」九二之：「得尚于中行。」其「中行」之前有「于」字，與《詩經》「施于中谷」、「施于中林」等句的用法一致，且根據王念孫的說法，凡《易》言「于」字的後一字皆實指其地，¹⁷則「中行」確為名詞中道、路中義，如屈先生之說，¹⁸「得尚于中行」意謂在道中得賞也。¹⁹至於其餘四例之「中行」用「中路」、「中道」解釋，也無不文從字順。

不過到了《易傳》，「中位」的觀念既已成立，「中行」的涵義也隨之有所轉變，其例見於：

16 屈萬里：〈周易卦爻辭成於周武王時考〉，收錄於黃沛榮主編：《易學論著選集》，頁157-159。

17 王引之云：「家大人曰：凡《易》言『同人于野』、『同人于門』、『同人于宗』、『伏戎於莽』、『同人于郊』、『拂經於邱』、『遇主于巷』，末一字皆實指其地。」見氏著：《經義述聞》（南京：江蘇古籍出版社影印王氏家刻本，2000年），卷1，頁24「喪羊于易 喪牛于易」條。

18 屈萬里先生云：「中行，路中也。《詩·菁菁者莪》：『在彼中阿。』傳：『中阿，阿中也。』」氏著：《周易集釋初稿》，頁91。

19 高亨云：「尚借為賞。」見氏著：《周易古經今注》，頁192。

「復」六四《象》：「中行獨復」，以從道也。

「師」六五《象》：「長子帥師」，以中行也。

「泰」九二《象》：「包荒得尚于中行」，以光大也。

「夬」九五《象》：「中行無咎」，中未光也。

其中「復」六四、「泰」九二及「夬」九五的《小象傳》皆在覆述爻辭之「中行」，但「夬」九五《小象》既以「中未光也」來訓解「中行無咎」，因《小象》「中」字乃是表示「中位」之義，²⁰可見《小象》的作者是「以中位」的觀念來詮釋「中行」。至如「師」六五爻辭未言「中行」而《小象》亦以「中行」為釋，更完全是基於「中位」的觀念，「以中行也」一如「以中道也」（「既濟」六二《象》），「行」亦道也，²¹意指抽象之道路義（《易傳》「行」字可有抽象之道路義，詳下文。），所謂「中行」即謂中位之道。

綜上所述，「中行」在《易經》本指具體的道路義。至於《論語·子路》子曰：「不得中行而與之，必也狂狷乎！」「中行」謂不偏倚之中道之人，²²用為抽象之道義，應已是孔子本於《易經》而推衍出的義理。到了《易傳》，「中行」雖仍指抽象的中道義，唯已基於爻位觀念而專指中位之道。

20 李鏡池云：「二爻和五爻是在內外兩卦之中，故小象往往以『中』或位當不當來說解。」氏著：〈周易思想的歷史發展〉，收錄於黃沛榮主編：《易學論著選集》，頁285。

21 高亨云：「易傳言『得中』之中，或曰『中道』，或曰『中行』（行亦道也），或曰『中節』。」見氏著：〈周易大傳通說〉，收錄於黃沛榮主編：《易學論著選集》，頁330。

22 朱熹云：「蓋聖人本欲得中道之人而教之。」氏著：《論語集注》（臺北：藝文印書館，1980年），卷7，頁7。

總言之，《易經》中的「行」字，有時是用具體的意義，如道路、行走。有時則引申為抽象的意義，如行為、行動、施用。不過《易經》中的「行」字沒有「向前發展」的涵義，因為《易經》一般用「往」字來表達此一涵義，如「節」卦九五爻辭「甘節，吉，往有尚」，或「小過」九四爻辭：「无咎，弗過遇之。往厲，必戒，勿用永貞。」

三、《易傳》中的「行」字

《易傳》中的「行」字或含有「行」字的詞語很多，如「志行」、「上行」、「大行」、「吉行」、「時行」等。其中有的直接指述爻位，如「志行」指陽爻位於陰爻之上；有的指爻的性質如吉凶之類；有的為動詞，也有的為名詞。茲將各種意義加以區分臚列如下：

（一）道路（抽象義）

《易傳》的「行」已可引申為抽象的「道路」，而和具體的道路不同。如上文所述的「中行」即意指抽象的中位之道。又如「困」《象》：「動悔有悔，吉行也。」「豐」九四《象傳》「『遇其夷主』，吉行也。」「吉行」即「吉之道」，皆是其例。

（二）行走

《繫辭上傳》：「故不疾而速，不行而至。」其餘例多不舉。

（三）行為、實踐

「乾」《文言》：「日可見之行……行而未成。」前一「行」字為名詞行為義，後一為動詞為也。《繫辭上傳》：「行發乎邇，

見乎遠。言行，君子之樞機。」二「行」字皆為行為義。又《序卦傳》：「有信者必行之，故受之以小過。」此「行」字為實踐之義。

（四）德行

「節」《彖》：「君子以制數度，議德行。」又「小過」《象》：「君子以行過乎恭，喪過乎哀，用過乎儉。」「行過乎恭」之「行」係德行義，意指君子應重德行，唯不應過於恭敬。

（五）施行

《繫辭上傳》：「推而行之謂之通，舉而錯之天下之民謂之事業。」此「行」字為及物動詞「施行」義，「推而行之」即推動施行之意，與下文「行其典禮」同。

（六）運行

「行」字可有「運行」義，其詞性為動詞，在《易傳》中屢見，如「復」《彖》：「動而以順行。」「損」《彖》：「損益盈虛，與時偕行。」「坤」《文言》：「承天而時行。」「承天」意指「坤」居「乾」之後，「時行」即「與時偕行」之意。又《繫辭上傳》「天地設位而易行乎其中矣」，「行」亦運行之義。唯《繫辭上傳》又有「凡地之數五十有五，此所以成變化而行鬼神也」，此「行」字為及物動詞。

（七）運行的軌道

此義是由「運行」義引申而來，其「行」字皆與「天」合用，所謂「天行」即天體運行的軌道之義，《易傳》凡四見：

「乾」《象》：天行健，君子以自強不息。

「蠱」《象》：終則有始，天行也。

「剝」《象》：君子尚消息盈虛，天行也。

「復」《象》：「反復其道，七日來復，天行也。」王弼注：

「以天之行反覆，不過七日復之，不可遠也。」

其中「乾」《象》之「天行健」，王引之曾解釋為：

《爾雅》：行，道也。……古人謂天道為天行也。天行健，地勢坤，相對為文，言天之為道也健，地之為勢也順耳。²³

以為「天行」既與「地勢」相對成文，則「天行」當為名詞，即天道，亦即「乾」《象》所說的「乾道變化，各正性命」，故此處所謂的「道」的意義是抽象的「道路」（「天道」可知不可見），和具體的道路不同。王氏此說乃就文理而言，確實有其可取之處。但若仔細加以斟酌，則其說似猶有未達之間。

首先，在斷句方面，近人韓仲民以為《象》傳解釋卦名有一定的體例，即卦象+卦名+卦義，故此句應斷為「天行。健。君子以自強不息。」健為卦名。²⁴其次，上述所引「天行」的四例中有一共同特點，即皆在強調「天行」循環反覆之運行規律，所以「蠱」《象》以為「終則有始，天行也」、「復」《象》也說「反復其道，……天行也」，而為呼應如此運行不已之「天行」，「乾」《象》主張君子需「自強不息」、「剝」《象》亦言「君子尚消息盈虛」，可見「天行」相較於一般所謂之「天道」，更為著重其運行的涵義，而這或許也是《易傳》作者所以名其為「天行」而非

23 《經義述聞》，卷2，頁42「乾行也 天行也 天行健」條。

24 韓仲民：《帛易說略》（北京：北京師範大學出版社，1992年），頁75-77。

「天道」的原因吧。其實關於此，前人已有所論及，如孔穎達《周易正義》說：

行者，運動之稱；健者，強壯之名。……萬物壯健，皆有衰怠；唯天運動，日過一度，蓋運轉混沒，未曾休息。

以「行」字有運轉義，後儒接受此說的亦頗不少，如今人郭建勳《易經讀本》稱：

行，運行不停。²⁵

即係一例。只是這些說法都將「行」字視為動詞，而忽略其文法詞性，所以今日就結合以上二種說法，而將「天行」解釋為天體運行的軌道。

此外，帛書《周易》的傳文又嘗論及「五行」，並出之以二種不同的表述方式：

一、具體說明「水」、「火」、「金」、「土」、「木」而不用「五行」一詞，見於〈要〉篇：

故易……又（有）地道焉，不可以水火金土木盡稱也，故律之以柔剛。

二、稱引「五行」一詞而不及「水」、「火」、「金」、「土」、「木」，分別見於〈二三子〉及〈易贊〉：²⁶

聖人之立正（政）也，必尊天而敬眾，理順五行，天地無困，民口不滲（？），甘露時雨聚降，剽（飄）風苦雨不至，民心

25 郭建勳：《易經讀本》（臺北：三民書局，1996年），頁8。

26 邢文：《帛書周易研究》（北京：人民出版社，1997年），頁189。

相醕以壽，故曰番（蕃）庶。

德與天道始，必順五行，其孫貴而宗不滅（？滅）。（〈二三子〉）

子曰：五行□□□□□□□□□□□□用，不可學者也，唯其人而已矣。（〈易贊〉）

劉大鈞因謂〈要〉篇乃以水、火、金、土、木「五行」示地道柔剛，²⁷連結二者之說。而揆其所以名為「五行」，殆即因此五者彼此相生相剋，故取「行」以為運行之軌道義。

另外，馬王堆帛書又有〈五行〉一篇，學者已指出該篇「內容是講儒家『仁、義、禮、智、聖』的『五行』說，……作者是子思、孟軻學派的門徒」。²⁸可知「五行」思想其實包含了「金木水火土」與「仁義禮智聖」兩套觀念，其中的「行」字，也包含了兩條發展路徑：第一條路徑中，「行」字廣泛地含有軌跡、運行、當行（如春天主東方主木，秋天主西方主金之類）、發展等義（後二義見下文），而觸及古人對物質世界結構與秩序的理解；第二條路徑中，「行」字則凸顯了「德行」、「行為」等意義，而表達了思孟學派對心性學的理解與信仰。這兩條路徑，以今日來看似乎都與《周易》經傳中的「行」字有關。

（八）流行

《繫辭上傳》：「知周乎萬物而道濟天下，故不過，旁行而不流。」「旁」疑即普遍之義，「旁行」即普遍周流之意。可參《詩

27 劉大鈞：《今、帛、竹書〈周易〉綜考》（上海：上海古籍出版社，2005年），頁131。

28 韓仲民：〈長沙馬王堆漢墓帛書概述〉，《文物》1974年第9期。

經》「行潦」一詞，〈召南·采蘋〉：「于以采藻，于彼行潦。」《毛傳》：「行潦，流潦也。」據《毛傳》的解釋，則「行」有泛流、流動的意思，可為此之比。又，「乾」《象》「雲行雨施」《正義》：「使雲氣流行，雨澤施布。」「行」亦為流行義。

（九）發展

「行」字有發展義，是《易傳》的特殊用法，應是本於「行往」義再配合《周易》的獨特體例而衍生出的用法，主要用於「志行」及「上行」二詞。

「志行」是《易傳》中常見的語詞，共十一見，分別為：

「屯」初九《象》：雖磐桓，志行正也。以貴下賤，大得民也。

「小畜」《象》：健而巽，剛中而志行，乃亨。

「履」九四《象》：「愬愬終吉」，志行也。

「否」九四《象》：「有命无咎」，志行也。

「豫」《象》：豫，剛應而志行，順以動，豫。

「豫」九四《象》：由豫，大有得，志大行也。

「臨」初九《象》：「咸臨貞吉」，志行正也。

「睽」九四《象》：交孚无咎，志行也。

「升」《象》：柔以時升，巽而順，剛中而應，是以大亨。用見大人，勿恤，有慶也。南征吉，志行也。

「巽」《象》：重巽以申命，剛巽乎中正而志行。

「未濟」九四《象》：「貞吉悔亡」，志行也。

我們可以發現，在《象傳》中「志行」之詞專用於陽爻，且除了「屯」初九及「臨」初九這兩個初爻外，其他各陽爻皆居陰爻之

上，包括「履」䷉九四、「否」䷋九四、「豫」䷏九四、「睽」䷥九四、「未濟」䷿九四皆是如此，黃沛榮先生因此謂「若就陽爻而論，陽居陰上則謂之『志行』」。²⁹ 至於《彖傳》的「志行」則皆與「剛」字並用，也都一律用於陽爻，如「豫」䷏《彖》：「剛應而志行，順以動。」其「剛」謂九四，是為陽爻，居六三之上；「小畜」䷈《彖》：「健而巽，剛中而志行。」「剛中」謂九五，是為陽爻，居六四之上；「升」䷭《彖》：「柔以時升，巽而順，剛中而應，……志行也。」「剛中」謂九二，亦為陽爻，居初六之上；「巽」䷸《彖》：「重巽以申命，剛巽乎中正而志行。」「剛中正」謂九二、九五，皆為陽爻，居初六、六四之上。於此可知，《易傳》的「志行」一詞皆用於陽爻，因陽物之性剛，而《易》道主剛，³⁰故居於陽、尤其陽「乘」陰，³¹乃有志向得以抒發之意，因此稱為「志行」，至如「豫」九四《象》：「由豫，大有得，志大行也。」則為志向得以大大舒展之義。

至於「上行」一詞在《易傳》凡七見，俱列於下：

「謙」《象》：天道下濟而光明，地道卑而上行。

「噬嗑」《象》：噬嗑而亨，剛柔分，動而明，雷電合而章。柔得中而上行。

「晉」《象》：明出地上，順而麗乎大明，柔進而上行。

「晉」六三《象》：眾允之，志上行也。

「睽」《象》：說而麗乎明，柔進而上行，得中而應乎剛。

²⁹ 氏著：《周易象象傳義理探微》，頁153。

³⁰ 參鄭古雄：〈論易道主剛〉，《臺大中文學報》第26期（2007年6月），頁89-118。

³¹ 毛奇齡曰：「上交乘下爻曰『乘』。」氏著：《推易始末》（臺北：臺灣商務印書館《四庫全書珍本》，1979年），卷1，頁2。

「損」《象》：損，損下益上，其道上行。

「鼎」《象》：巽而耳目聰明，柔進而上行，得中而應乎剛。

但是在討論「上行」語詞的涵義之前，我們必須先確定「上」字在《易傳》的用法。因一些學者以為《彖傳》之「往來上下」乃就反對之卦而言，如清儒江慎修（永）曾言：「彖傳中有言剛柔往來上下者，……今更考之，文王之易，以反對為次序，則所謂往來上下者，即取切近相反之卦，非別取諸他卦也。」³²黃沛榮先生亦主此說，而謂「爻適外曰往，適內曰來。……或謂之『上』、『下』或『進』」。並舉「噬嗑」、「晉」、「睽」、「鼎」四卦《彖傳》的「柔得中而上行」、「柔進而上行」為例，以為皆就反對之卦而言之，如謂「賁」六二上為「噬嗑」六五等。³³然而，若「上」與「進」的涵義果真相同，則「柔進而上行」之辭既已曰「進」，何以復言「上行」？再檢視他卦，如「訟」《象》之「剛來而得中也」、「隨」《象》「剛來而下柔也」皆與此文例一致，而其「剛來」固就反對之卦而言之，「得中」與「下柔」則並針對本卦爻辭而言（「得中」謂「訟」䷅九二、「下柔」謂「隨」䷐初九居六二、六三兩陰之下。），然則何以唯獨「上行」不得就本卦而言之？此外，《彖傳》其餘的「上」字亦多就本卦而言，諸如「比」䷇《象》「上下應也」、「蠱」䷑《象》「剛上而柔下」皆是其例。³⁴由此可推知，《彖傳》之「上行」殆在指陳本卦而非他卦。

那麼，「上行」的涵義究竟為何呢？在上述七例中，「噬嗑」

32 江永：《群經補義》（北京：學苑出版社，2005年），頁461。

33 參氏著：《周易象象傳義理探微》，頁28-29。

34 《彖傳》的「上」字雖偶亦有就反對之卦而言者，如「損」《象》「損下益上」、「益」《象》「損上益下」，然此二卦關係至為密切，或為特例，說詳下文。

䷢、「晉」䷢、「睽」䷥、「鼎」䷱四卦的上卦相當一致的皆為離卦，故其《彖傳》所謂的「柔得中而上行」、「柔進而上行」皆指六五、其上位皆為上九，陰爻皆居陽爻之下，陰「承」陽，³⁵而離象為火，性柔炎上，因此陰爻宜向在上之陽爻發展，而稱為「上行」，如此也正符合《易》卦自下而上發展所反映的「易，逆數也」的原則。

此外，「晉」六三為陰爻，其上為九四陽爻，陰承陽，故《小象》謂其「志上行」，志向宜向上發展，而適可與「志行」之陽乘陰做為對比。其實黃沛榮先生已略及此意，曾謂「是陽據陰上，皆曰『志行』，……而晉六三象亦云：『眾允之志，上行也。』其陰爻、陽爻之乘、承關係，尤為明顯。」³⁶已然觸及「志行」與「上行」二者的關聯性了。

又，「謙」䷎《彖》「地道卑而上行」，或因「坤為地」，屬陰卦，所以亦宜向上發展。

至於「損」䷨《彖》：「損，損下益上，其道上行。」王弼《注》解釋：

艮為陽，兌為陰；凡陰，順於陽者也。陽止於上，陰說而順，
「損下益上」，「上行」之義也。

以為「損」卦「上行」就是下體兌柔順而止於上體艮之義。然而既言「行」卻釋之以「止」，這樣的說法似未能圓滿解釋「行」字的涵義。其實若欲理解「損」《彖》之義，或許可取與其關係密切的反對「覆」卦「益」䷩的《彖傳》相互參照，其辭曰：

35 毛奇齡曰：「下爻承上爻曰『承』。」氏著：《推易始末》，頁2。

36 參氏著：《周易彖象傳義理探微》，頁154。

益，損上益下，民說无疆。自上下下，其道大光。

二者一言「損下益上」、一言「損上益下」，確實密切相關，但後者何以又曰「民說无疆」？因依《彖傳》之例，凡上、下卦有「兌」卦者，皆釋之以「說」字（「兌」《彖》：「兌，說也。」），所以包括「履」䷉、「隨」䷐、「臨」䷒、「大過」䷛、「咸」䷞、「睽」䷥、「夬」䷪、「萃」䷬、「困」䷮、「革」䷰、「歸妹」䷵、「兌」䷹、「節」䷻、「中孚」䷼共十四卦皆然（如「履」《彖》：「說而應乎乾。」「兌」《彖》：「說以先民，民忘其勞。」），唯「損」卦下卦為「兌」卦而《彖》未言「說」字，是為唯一的例外；反之，凡《彖傳》言「說」字者，皆用於含「兌」卦者，唯「益」卦不含「兌」卦而《彖》乃出之以「說」字，亦屬唯一之例外，這樣的情形應該不僅止於巧合。且「損」卦之《彖傳》無一語言及卦象反而特別強調損、益之關係（「損下益上」、「損益盈虛，與時偕行」）；「益」卦之《彖傳》在解釋本卦卦象之前亦先自「損」說起（「損上益下」）。在在都令人懷疑其中或許透露出《彖傳》作者所欲傳達的「損」、「益」二卦的關係：因「履」卦乃於二卦上下倒置而互生，³⁷故若虧損在下之「損」卦初九而倒置，則充盈於上形成「益」卦上九，亦即「損下益上」，因其下卦本為「兌」卦，是為陰卦，如今向上發展，故謂「其道上行」；至若虧損在上之「益」卦上九而倒置，則充盈於下形成「損」卦初九，亦即「損上益下」、「自上下下」，且下卦變為「兌」卦，故得言「民說无疆」。如此的「損」、「益」關係至

37 黃沛榮：《易學乾坤》，頁21。

為密切，可謂「損之而益」、「益之而損」、³⁸「損中有益」、「益中有損」，互為消長又彼此循環，因此「損」《彖》又曰：「損益盈虛，與時偕行。」

然而，《彖傳》何以要特別強調「損」、「益」二卦的關係？這應是承襲孔子以來的傳統，帛書《周易》〈要〉篇云：

孔子繇（籀）《易》，至於損益一卦，未嘗不廢書而嘆，戒門弟子曰：「二𡗗（參）子！夫損益之道，不可不審察也，吉凶之□也。」

《淮南子·人間》亦有類似的記載：

孔子讀《易》至於損、益，未嘗不憤然而嘆，曰：「益、損者，其王者之事與！事或欲以利之，適足以害之；或欲害之，乃反以利之。利害之反，禍福之門戶，不可不察也！」

可見孔子對於「損益之道」的推崇，因而影響《彖傳》亦著重於聯繫「損」、「益」二卦的關係。唯對本文而言，此說主要意義則在證成其「上行」的用法也與《易傳》的其他文例一致，皆為其道向上發展之意。

綜上所述，「志行」與「上行」是為《易傳》的特殊用法，「志行」專用於陽爻，陽居上而陰在下，陽乘陰，故志向得以發展；「上行」則主用於陰爻、偶用於陰卦，前者陰居下而陽在上，陰承陽，故宜向上發展。而由這一組語詞用法的對比，正足以為「易道主剛」³⁹ 提供又一有力的證據。

38 《淮南子·人間》云：「故物或損之而益，或益之而損。」

39 參鄭吉雄：〈論易道主剛〉，頁97-101。

（十）當行

「益」《彖》：「利涉大川，木道乃行。」「益」上巽下震，巽有「木」之象，「益」卦辭「利涉大川」，主要就是上體為「巽」之故，故稱木道乃行。這「行」字就是當行之義，亦即客觀條件充足，事勢得以順利發展為主流之意，所以乃由發展義引申而來。又「節」《彖》：「說以行險。」「節」上坎下兌，兌有說懌之義，坎有險之義，故稱「說以行險」，不是說行為上的涉險，而是進入當行險阻之意。《易傳》中又有「貴行」一詞，如「歸妹」六五：「帝乙歸妹，其君之袂，不如其娣之袂良。月幾望，吉。」《象傳》曰：「『帝乙歸妹，不如其娣之袂良』也。其位在中，以貴行也。」王弼解釋「貴行」為「位在乎中，以貴而行」，則「行」的字義亦宜釋為「當行」。這也都是《易傳》獨有的用法。

四、結論

總結來說，「行」字在西周時期的《易經》卦爻辭中的意義，大致上都以道路、行走為核心，引申出行為、行動、施行等意義。到了後來《易傳》的「行」字則不僅進而引申有德行、運行、流行及抽象的道路等義，且出現「吉行」、「天行」、「志行」、「上行」、「貴行」等語詞，而觸及了天道（「天行」）、陰陽關係（「志行」為陽乘陰、「上行」為陰承陽）、事理順逆（「上行」符合「易，逆數也」的原理）等抽象的思維，等於向形上學再跨出了一步。因《易經》中雖已然有「尚中」及「主剛」等哲理，然「中位」觀念的成立與「主剛」思想的發皇，則有待於《易傳》；至於天道及事理順逆等說，則為《易傳》對於義理獨到的創見，由

此正可以證明《易傳》對於《易經》的思想既有所繼承又有所發展。近代《易》學家或主張「經傳分離」、「離傳釋經」，我們認為雖不宜以「經傳一體」視《周易》，然而唯有將經傳比合而觀，探究二者內在的關係，才能切實掌握從《易經》到《易傳》之發展、演變脈絡。

九、《易傳》中的 「以……也」句*

張麗麗**

* 本文曾刊於《周易研究》2007年第2期，頁28-43。初稿曾於2006年12月1日於山東大學易學與中國古代哲學研究中心所舉辦之「《周易》經傳解讀與研究學術研討會」上宣讀，會中承蒙鄭吉雄教授、王新春教授等與會人士惠賜諸多寶貴意見，特此致謝。本文獲臺灣大學中國文學系「戰國學術研究整合型計畫」之補助，論文撰寫期間，蒙鄭吉雄教授推薦並出借諸多參考文獻，並獲楊素梅女士協助核對甲金文等材料，謹此深致謝忱。本文利用「中央研究院古漢語文獻語料庫」檢索資料，特此聲明致謝。

** 現任國立臺灣大學中國文學系副教授。

一、《易傳》「以……也」句的解讀

古籍解讀向來偏重個別字詞的釋疑，對於句式的探討較少。然語言是持續變動的，句式特性會隨時代而變動。若不能掌握句式之時代性，往往會不自覺地以今釋古，或是以自認為的古來解經。特別是在解讀一些多義結構時，若能參考從句法角度所提出之句式分析應有助於釋疑。故，本文將以《易傳》為對象，觀察「以……也」句之解讀情形，並嘗試從句法角度提出一些參考意見。

句式解讀的關鍵在虛詞（又稱功能詞），因它標誌特定構句成分的句法地位，是判定句式結構的重要依據。上古漢語的虛詞不算多，但少數虛詞功能多元，解讀時有分歧。「以」字即是這樣的虛詞，不但功能多元，而且各功能差異大。它可引介原因句、目的句、結果句、並列句、順承句、¹受修飾句等，²也可作伴隨者、工具、受事、憑藉、原因、時間等介詞，很容易造成解讀時的混淆。

《周易》經傳中的虛詞屬「以」字最為常見，功能也最為多元。全書共有四百四十七個「以」字，除去固定詞組「是以」、「可以」、「所以」、「足以」、「有以」及「何以」，還有四百零二個「以」字。比較現代諸譯本，可發現解讀分歧最顯著的是帶有句尾語氣詞「也」的「以」字句。「以……也」句不見於《周易》經文中，只見於傳。此一句式解讀關鍵在「以」字，它在各譯本中被解作表原因、目的、結果、並列、順承、修飾或憑藉之功能詞，而且同一句式在各譯本的解讀差異頗大，故本文特選此句式來討論。

1 順承句指的是前後兩子句依照時間先後排序，如「遂取以行」（《左傳·成七年》）。

2 受修飾句指的是帶有修飾語的句子，如「國人喜以逆之」（《左傳·成二年》）。

翻閱歷代注疏及現代譯本，很容易看出「以……也」句的解讀往往出現很大的差異。在此姑舉「用六永貞，以大終也」（「坤」卦《象傳》）為例說明。這是個複句結構，上下句之間具何種事理關係？讓我們先看看歷代注疏。

表一：歷代注疏對「用六永貞，以大終也」的解讀

出處	「用六永貞，以大終也」的注疏
〔漢〕荀爽	陽欲「無首」，陰以「大終」。 ³
〔唐〕孔穎達等 《周易正義》	「以大終」者，釋「永貞」之義，既能用此柔順，長守貞正，所以廣大而終也。 ⁴
〔唐〕侯果	用六「妻道也，臣道也」，利在長正矣。不長正，則不能大終陽事也。 ⁵
〔宋〕程頤 《周易程傳》	陰既貞固不足，則不能永終。故「用六」之道，利在盛大於終，能大於終，乃「永貞」也。 ⁶
〔宋〕程迥	「乾」以元為本，所以「資始」。「坤」以貞為主，所以「大終」。 ⁷
〔宋〕朱熹 《周易本義》	初陰後陽，故曰大終。 ⁸

3 〔清〕李光地編纂，劉大鈞整理：《周易折中》（成都：巴蜀書社，2006年），頁413。

4 〔魏〕王弼注，〔唐〕孔穎達，李學勤主編：《周易正義》（臺北：臺灣古籍出版有限公司，2001年），頁36。

5 〔唐〕李鼎祚撰，張文智、汪啟明、天塑整理：《周易集解》（成都：巴蜀書社，2004年），頁21。

6 〔清〕李光地編纂，劉大鈞整理：《周易折中》，頁413。

7 同前註。

8 〔宋〕朱熹著，蘇勇校注：《周易本義》（北京：北京大學出版社，1992年），頁110。

〔宋〕朱熹 《朱子語類》	陽為大，陰為小，如大過小過之類，皆是以陰陽而言。坤六爻皆陰，其始本小，到此陰皆變為陽矣。所謂「以大終也」，言始小而終大也。 ⁹
〔元〕俞琰	「坤」體本小，變為「乾」則其用大，故曰「以大終也」。 ¹⁰
〔明〕陸振奇	「元亨利貞」，雖「乾」「坤」有同德，然「乾」重「元」，以元為統。「坤」重「貞」，以貞為安。 ¹¹
程敬承	陽之極不為首，是「無首」也。陰之極「以大終」，是「無終也」。終始循環，變化無端，造化之妙固如此。 ¹²

由於注疏並非逐字逐句解說，並不容易看出對「以」字的解讀，但從表一還是見到「以……也」句被解讀為釋義句（孔穎達等）或結果句（孔穎達等、侯果、程頤、程迥）。關於「以」字的解讀在現代譯本是難以迴避的，表二是七種版本的解讀。

表二：現代譯註本對「用六永貞，以大終也」的解讀

出處	「用六永貞，以大終也」的譯文
南懷瑾、徐芹庭 《周易今註今譯》	所謂用六可以得到利與貞， 是說它有大而化之的終結。 ¹³

9 〔宋〕黎靖德編，王興賢點校：《朱子語類》（北京：中華書局，1994年），頁1738。

10 〔清〕李光地編纂，劉大鈞整理：《周易折中》，頁413。

11 同前註。

12 同前註。

13 南懷瑾、徐芹庭：《周易今註今譯》（臺北：臺灣商務印書館，1984年），頁38。

黃慶萱 《周易讀本》	運用施行坤順的德性，永遠服從乾元的指導，因此豐富了擴大了天地化育的成果。 ¹⁴
黃壽祺、張善文 《周易譯注》	用「六」數「永久守持正固」，說明陰柔以返回剛大為歸宿。 ¹⁵
劉大鈞、林忠軍 《周易經傳白話解》	用六「永守正道」，（坤陰養育萬物）而大終。 ¹⁶
陳鼓應、趙建偉 《周易注譯與研究》	用六持久守正而吉利，這是因為其終局是窮極陰於上而返初陽於下。 ¹⁷
李申等人 《周易經傳譯注》	「用六永遠堅貞」，為了有個輝煌的結局。 ¹⁸
金景芳、呂紹綱 《周易全解》	始小而終大，故曰以大終。 ¹⁹

從上表可以看出，這個句式被解讀為原因句（陳鼓應）、釋義句（南懷瑾、黃壽祺）、目的句（李申）、結果句（黃慶萱、金景芳）、順承句（劉大鈞），不能說不分歧。究竟這只是偶見的情形，抑或此句式普遍存在分歧的解讀？

《易傳》中的「以……也」句共四十八例，除去結構單純的「以為……也」結構，還有四十六例。²⁰這四十六個「以……也」句一律出現於複句中，並一律作下句。表三是現代七種譯本（參見

14 黃慶萱：《周易讀本》（臺北：三民書局，1988年），頁70。

15 黃壽祺、張善文：《周易譯注》（上海：上海古籍出版社，1989年），頁32。

16 劉大鈞、林忠軍：《周易經傳白話解》（臺南：大孚書局，1997年），頁210。

17 陳鼓應、趙建偉：《周易注譯與研究》（臺北：臺灣商務印書館，1999年），頁38。

18 李申主編，王博、王德有、李申、鄭萬耕、廖名春譯注：《周易經傳譯注》（長沙：湖南教育出版社，2004年），頁11。

19 金景芳、呂紹綱：《周易全解》（上海：上海古籍出版社，2005年），頁55。

20 「以為……也」結構各家解讀一致，其中「以為」是「以……為」省賓而成，「以」作介詞，「為」作動詞。此外，本文只討論以「以」開頭之句式，若前方帶有其他詞語，如「中以行願也」（「泰」卦《象傳》），亦不予討論，以免問題過於複雜。

表二第一欄)的解讀統計,所見到的「以……也」句解讀包括:原因句、目的句、結果句、並列句、順承句、受修飾句、憑藉名詞組及狀中結構。至於前文提及的釋義句在下表中一律併入原因句,因釋義句也在說明原因。黃慶萱《周易讀本》並非全譯本,一些例句沒有對應之譯詞,特在「無譯文」一欄註明。

表三：七種現代譯註本對《易傳》中
「以……也」句解讀整理

編號	出處暨原文	1 原因 句	2 目的 句	3 結果 句	4 並列 句	5 順承 句	6 受修 飾句	7 憑藉 名詞 組	8 狀中 結構	無 譯文
1	乾卦·文言傳：時乘六龍，以御天也。	-	2	1	2	-	1	-	1	-
2	坤卦·象傳：含章可貞，以時發也。	4	-	-	-	-	-	-	3	-
3	坤卦·象傳：用六永貞，以大終也。	3	1	2	-	1	-	-	-	-
4	屯卦·象傳：即鹿无虞，以從禽也。	4	-	3	-	-	-	-	-	-
5	蒙卦·象傳：初筮告，以剛中也。	4	-	-	-	-	-	3	-	-
6	蒙卦·象傳：利用刑人，以正法也。	1	3	-	1	-	-	-	2	-
7	需卦·象傳：位乎天位，以正中也。	-	-	2	4	-	-	-	1	-
8	需卦·象傳：雖小有言，以終吉也。	-	-	7	-	-	-	-	-	-
9	需卦·象傳：酒食貞吉，以中正也。	7	-	-	-	-	-	-	-	-
10	訟卦·象傳：訟元吉，以中正也。	7	-	-	-	-	-	-	-	-
11	師卦·象傳：長子帥師，以中行也。	4	-	1	-	-	-	-	2	-
12	師卦·象傳：大君有命，以正功也。	3	3	-	1	-	-	-	-	-
13	比卦·象傳：原筮元永貞无咎，以剛中也。	6	-	-	-	-	-	-	1	-
14	比卦·象傳：外比於賢，以從上也。	4	1	-	1	1	-	-	-	-
15	泰卦·象傳：包荒得尚于中行，以光大也。	4	-	1	-	-	-	-	2	-
16	同人卦·象傳：同人之先，以中直也。	6	-	-	-	-	-	1	-	-
17	豫卦·象傳：不終日貞吉，以中正也。	7	-	-	-	-	-	-	-	-
18	剝卦·象傳：剝牀以足，以滅下也。	5	-	1	-	-	-	-	-	1
19	復卦·象傳：不遠之復，以脩身也。	1	1	-	-	-	-	-	4	1
20	復卦·象傳：休復之吉，以下仁也。	3	1	-	1	-	-	-	1	1

21	復卦·象傳：中行獨復，以從道也。	2	3	1	-	-	-	-	-	1
22	坎卦·象傳：維心亨，乃以剛中也。	7	-	-	-	-	-	-	-	-
23	離卦·象傳：履錯之敬，以辟咎也。	1	5	1	-	-	-	-	-	-
24	離卦·象傳：王用出征，以正邦也。	1	6	-	-	-	-	-	-	-
25	遯卦·象傳：嘉遯貞吉，以正志也。	4	1	-	-	-	-	-	1	1
26	大壯卦·象傳：九二貞吉，以中也。	6	-	-	-	-	-	-	-	1
27	晉卦·象傳：受茲介福，以中正也。	4	-	1	-	-	-	1	-	1
28	睽卦·象傳：見惡人，以辟咎也。	-	6	-	-	-	-	-	-	1
29	蹇卦·象傳：當位貞吉，以正邦也。	2	2	-	-	-	-	-	2	1
30	蹇卦·象傳：大蹇朋來，以中節也。	4	-	1	-	-	-	1	-	1
31	蹇卦·象傳：利見大人，以從貴也。	4	1	-	1	-	-	-	-	1
32	解卦·象傳：公用射隼，以解悖也。	3	2	1	-	-	-	-	-	1
33	益卦·象傳：告公從，以益志也。	3	1	-	-	-	-	-	2	1
34	困卦·象傳：貞大人吉，以剛中也。	6	-	-	-	-	-	-	-	1
35	困卦·象傳：乃徐有說，以中直也。	6	-	-	-	-	-	-	-	1
36	井卦·象傳：改邑不改井，乃以剛中也。	6	-	-	-	-	-	-	-	1
37	鼎卦·象傳：利出否，以從貴也。	4	1	-	1	-	-	-	-	1
38	艮卦·象傳：艮其輔，以中正也。	3	1	1	-	-	-	2	-	-
39	艮卦·象傳：敦艮之吉，以厚終也。	6	-	-	-	-	-	-	1	-
40	歸妹卦·象傳：歸妹以娣，以恆也。	5	1	-	-	-	-	-	-	1
41	歸妹卦·象傳：其位在中，以貴行也。	-	-	-	-	-	-	-	6	1
42	既濟卦·象傳：七日得，以中道也。	5	-	-	-	-	-	1	-	1
43	繫辭下傳：尺蠖之屈，以求信也。	-	5	1	-	-	-	-	-	1
44	繫辭下傳：龍蛇之蟄，以存身也。	-	5	1	-	-	-	-	-	1
45	繫辭下傳：精義入神，以致用也。	-	4	2	-	-	-	-	-	1
46	繫辭下傳：利用安身，以崇德也。	-	4	2	-	-	-	-	-	1
	總數	155	60	30	12	2	1	9	29	24

從表三可以看出，關於「以……也」句各家解讀分歧甚大。四十六例中只有十一例各家解讀一致，這十一例中有八例解讀為原因句（上表編號9、10、17、22、26、34、35及36），另解讀為目的句、結果句和狀中結構各一例（上表編號28、8、41）。不一致的三十五例中，其中二十一例有三種以上的解讀（詳上表），分歧不可謂不大。

上述分歧解讀中哪些是合理的？哪些是不合理的？本文將嘗試從句法角度提出一些看法。從句法角度觀之，「以……也」句解讀分歧的關鍵有三：一、「以」乃多功能詞，可能解讀甚多；二、先秦「也」字句結構特殊，此句式不見於近現代漢語，故不易理解。三、「以……也」句結構畫分可能多，區分不易。因此，要判定「以……也」句的解讀是否合理，得先掌握「以」和「也」在先秦的功能。接下來第二、三兩節將先探討這兩個功能詞在先秦的用法，但將以《左傳》中的例句為主要參考語料，因為該書用例豐富多變，使用情境明確，相關研究也較為豐富成熟。接著第四節將以前兩節討論結果為基礎，進一步條列「以……也」結構的合理解讀，最後在第五節綜論現代諸譯本解讀情形。

二、「以」字功能

先秦「以」字扮演三種句法功能：動詞、介詞和連詞，每種功能之下又可依意義區分多個細項。以下三小節分述之。

（一）動詞

「以」本為動詞，表率領或攜帶義，²¹甲骨文中的「以」以此用

21 早期學者多主張表率領義的「以」是介詞，例如楊樹達：《詞詮》（北京：中華書局，2004年〔1954年初版〕），頁353；董治國：《古代漢語句型大全》（天津：天津古籍出版社，1988年）；何樂士：《〈左傳〉虛詞研究》（修訂本）（北京：商務印書館，2004年〔1989年初版〕），頁131。但是近年來也有學者主張表率領義的「以」是動詞，例如于智榮：〈上古典籍中表「率領」諸義的「以」字不是介詞〉，《語文研究》2002年第2期，頁33-37；程碧英：〈析「以」為「率領」義〉，《川東學刊》（社會科學版）1998年第1期，頁94-95、111；陳文運、李繼義：〈「以」含率領義探源〉，《濟南大學學報》2000年第1期，頁56-58。從虛化的角度來看，第二派意見較為合理。實詞虛詞之別，在於實詞表具體義，虛詞表抽象的結構關係義。從意義來看，「率領」是具體動作，應歸為實詞。從句法角度來看，表率領的「以」字被分析為介詞是因為它不能獨立

法為主，如例1。此一用法在先秦各文獻也都見得到，如2a中的「以」表率領，2b表攜帶。

1. 丁未卜，貞：惟亞以眾人步？（編號35）²²

2. a. 十一月癸未，公子城以晉師至。（《左傳·昭二十一年》）

b. 公知之，盡以寶行。（《左傳·文十六年》）

動詞「以」還能表使用義，見例3。

3. a. 或以其酒，不以其漿。（《詩經·小雅·大東》）

b. 不以國，不以官，不以山川，不以隱疾，不以畜牲，不以器幣。……故以國則廢名，以官則廢職，以山川則廢主，以畜牲則廢祀，以器幣則廢禮。（《左傳·桓六年》）

（二）介詞²³

介詞「以」可帶領伴隨者（例4，「以」相當於「和」）、工具（例5）、受事（例6，「以」相當於「把」）、²⁴憑藉（例7）、原因（例8）、時間（例9）等。介詞組「以～」大都出現在主要動詞

使用，後面必須帶另一個動詞組。但這是兼語動詞的共性，如「使」、「令」等動詞皆然，故歸為介詞之理由並不成立。

22 胡厚宣主編：《甲骨文合集釋文》（北京：中國社會科學出版社，1999年）。此例轉引自郭錫良：〈介詞「以」的起源和發展〉，《古漢語研究》1998年第1期，頁1。

23 本節及下節關於「以」作介詞和連詞的討論，《左傳》例句多引自何樂士：《〈左傳〉虛詞研究》，頁130-209，本文所採分類架構也是根據該文稍加調整而成。

24 「把」字句的部分用法和「以」字句相通，即搭配三元動詞的用法，包括給予類動詞、放置類動詞和當作類動詞，例如「把錢給我」、「把杯子放桌上」、「把他當恩人」。這些用法中，除了「把」和「以」之後帶有賓語，主要動詞之後還帶有另一個賓語。

前（各組 a 句），但也可出現於其後（各組 b 句）。

4. 公送晉侯，晉侯以公宴于河上，問公年。（《左傳·襄九年》）
5. a. 靈姑浮以戈擊闔廬。（《左傳·定十四年》）
b. 富父終甥椿其喉以戈，殺之。（《左傳·文十一年》）
6. a. 及河，子犯以璧授公子。（《左傳·僖二十四年》）
b. 晉侯嘉焉，授之以策。（《左傳·昭三年》）
7. a. 大上以德撫民，其次親親，以相及也。（《左傳·僖二十四年》）
b. 御姦以德，御軌以刑。（《左傳·成十七年》）
8. a. 宋以入郕之役怨公，不告命。（《左傳·隱九年》）
b. 鄭人相驚以伯有，曰：「伯有至矣！」（《左傳·昭七年》）
9. a. 若多鼓鈞聲，以夜軍之，楚師必遁。（《左傳·襄二十六年》）
b. 賞以春夏，刑以秋冬。（《左傳·襄二十六年》）

介詞「以」是從動詞「以」虛化而成，這是學界公認的。²⁵率領或攜帶義動詞「以」搭配結構如下：

25 參見王力：《古代漢語》（北京：中華書局，1999年〔1962年初版〕），頁454；姜寶昌：〈卜辭虛詞試析〉，收入程湘清主編：《先秦漢語研究》（濟南：山東教育出版社，1992年），頁36；郭錫良：〈介詞「以」的起源和發展〉；武振玉：〈金文「以」字用法初探〉，《北方論叢》2005年第3期，頁8；羅慶雲：〈《詩經》的介詞「以」〉，《武漢大學學報》（人文科學版）2005年第3期，頁212-217。

10. NP1 - 以 - NP2 - VP2 (NP: 名詞組、VP: 動詞組)

公子城 以 晉師 至 (《左傳·昭二十一年》)

這個結構很特別，它既是連動式又是兼語式。作為連動式，結構中的NP1同時是「以」和VP2的主語，例10中的公子城既率領晉師，本人也到達該地；作為兼語式，結構中的NP2是「以」的賓語，也是VP2的主語，例10中的晉師既被公子城率領，又抵達該地。漢語連動式中的第一動詞容易虛化，許多介詞都在此一句法位置虛化而成，例如「問」、「跟」、「給」、「替」、「往」、「望」、「朝」、「照」、「把」、「將」、「捉」、「使」、「拿」、「着」、「趁」、「趕」等；²⁶ 漢語兼語式中的第一動詞也容易虛化，例如歷史上「使」和「令」虛化為假設連詞、「縱」、「饒」、「任」和「讓」虛化為縱予連詞，「教」、「叫」和「讓」虛化為被動標誌等。可以說，「以」字位於特別容易引發虛化的句法位置。

率領攜帶義動詞虛化為伴隨者、工具或受事，是很容易理解的。「A率領B做一件事」可能被重新理解為「A和B做一件事」，「A帶著B做一件事」則可能被重新理解為「A用B做一件事」，「A帶著B交給／放在C」則可能被重新理解為「A把B交給／放在C」。上述虛化演變也見於「將」字句，「將」原也是率領義動詞，也同樣發展為伴隨者、工具和受事標誌。至於「以」字標誌憑藉和原因則是從工具擴展而成。標誌時間的用法較少見，其來源還不很清楚。

26 馮春田：《近代漢語語法研究》（濟南：山東教育出版社，2000年），頁260-422。

「以」何時虛化為介詞，目前學界尚無定論。一派學者認為甲骨文中的「以」字已有介詞用法，²⁷包括受事（例11）、憑藉（例12）、原因（例13）和結果（例14）。²⁸

11. 壬午卜，貞：以於立於河？（編號B1636）²⁹

12. 犬征以羗用于大甲。（編號187）³⁰

13. 王占曰：不吉。其氏（以）齒。（編號5658正）³¹

14. ……茲雨氏（以）鉞？（編號12896）³²

但大多學者則認為甲骨文中的「以」字尚未虛化。³³郭錫良檢驗《殷墟甲骨刻辭摹釋總集》中九百四十六個「以」字，認為其中並無一個「以」字真正用作介詞，³⁴武振玉也支持此一看法。³⁵張玉金

27 可參見趙誠：〈甲骨文虛詞探索〉，《古代文字音韻論文集》（北京：中華書局，1991年），頁171；姜寶昌：〈卜辭虛詞試析〉，頁35；向熹：《簡明漢語史》下（北京：高等教育出版社，1993年），頁13-15；陳年福：《甲骨文動詞詞匯研究》（成都：巴蜀書社，2001年），頁213-229。

28 下面例句中，例11、13及14轉引自陳年福：《甲骨文動詞詞彙研究》，頁221，例12則轉引自姜寶昌：〈卜辭虛詞試析〉，頁35。

29 Chin-hsiung Hsu（許進雄），*Oracle Bones from the White and other Collections*（懷特氏等收藏甲骨文集）（Toronto: Royal Ontario Museum, 1979）。

30 胡厚宣：〈雙劍謄所藏甲骨文字〉，《戰後平津新獲甲骨集》（成都：齊魯大學國學研究所，1946年）。

31 胡厚宣主編：《甲骨文合集釋文》。

32 同前註。

33 可參見管燮初：《殷墟甲骨刻辭的語法研究》（北京：中國社科院，1953年）、陳夢家：《殷墟卜辭綜述》（北京：科學出版社，1956年）、張玉金：《甲骨文虛詞典》（北京：中華書局，1994年）、《甲骨文語法學》（上海：學林出版社，2001年）及《20世紀甲骨文語言學》（上海：學林出版社，2003年），頁155-182、郭錫良：〈介詞「以」的起源和發展〉、楊逢彬：《殷墟甲骨刻辭詞類研究》（廣州：花城出版社，2003年）、武振玉：〈金文「以」字用法初探〉，頁6-8。

34 郭錫良：〈介詞「以」的起源和發展〉，頁2。

35 武振玉：〈金文「以」字用法初探〉，頁7。

則直指其他學者將甲骨文中的「以」歸入介詞是錯誤的。³⁶

能確定的是西周時期「以」字已虛化為介詞。郭錫良和武振玉皆指出西周金文中的「以」已有介詞用法，而且用法十分多元，包括伴隨者（例15）、工具（例16）、受事（例17）、憑藉（例18）、原因（例19）、處所（例20）等。³⁷

15. 王以侯納（入）于寢。（11, 6015麥方尊，西早）³⁸

16. 汝以我車宕伐獫狁于高陶。（8, 4328不其簋，西晚）³⁹

17. a. 余獻婦氏以壺。（8, 4292五年召伯虎簋，西晚）⁴⁰

b. 以匡季告東宮。（5, 2838魯鼎，西中）⁴¹

18. 虢仲以王南征。（9, 4435虢仲盨蓋，西晚）⁴²

19. 折首五百，執訊五十，是以先行。（16, 10173虢季子白盤，西晚）⁴³

20. 武王則令周公舍宇以五十頌處。（1, 251-6癸鐘，西中）⁴⁴

據錢宗武，今文《尚書》中「以」字的介詞用例共五十見，可

36 張玉金：《20世紀甲骨文語言學》，頁159。張玉金先生其他著作也持同一觀點。例如《甲骨文虛詞詞典》羅列甲骨文中的虛詞，並未列入「以」；《甲骨文語法學》在介詞篇章中也未探討「以」字。

37 下面例句中，例15、16、17b、19及20轉引自武振玉：〈金文「以」字用法初探〉，頁7-8；例17a及18則轉引自郭錫良：〈介詞「以」的起源和發展〉，頁2。

38 中國社會科學院考古研究所編：《殷周金文集成釋文》全六卷（香港：香港中文大學中國文化研究所出版，2001年）。

39 同前註。

40 同前註。

41 同前註。

42 同前註。

43 同前註。

44 同前註。

帶領工具、受事、憑藉、原因等。⁴⁵張玉金則指出西周時期的「以」字的介詞用法有伴隨者、工具、受事、依據、原因等。⁴⁶

綜合上述，「以」字的介詞用法功能多，可引介伴隨者、工具、受事、憑藉、原因、處所等，確定在西周時期皆已形成。

（三）連詞

連詞「以」字可用於連接先後兩個動詞組或子句，標誌多種複句關係，包括並列（例21）、順承（例22）、目的（例23）、結果（例24）、修飾（例25）等。

21. 使歸而廢其使，怨其君以疾其大夫，而相牽引也，不猶愈乎？（《左傳·襄十三年》）

22. 子反欲取夏姬，巫臣止之，遂取以行，子反亦怨之。（《左傳·成七年》）

23. 民急矣，姑從楚，以紓吾民。（《左傳·襄八年》）

24. 王揖而入，饋不食，寢不寐，數日，不能自克，以及於難。（《左傳·昭十二年》）

25. 師有功，國人喜以逆之。（《左傳·成二年》）

連詞是虛詞中虛化程度較高的一類，往往是由其他虛詞進一步虛化而成。「以」字發展情況亦然，它是從介詞用法進一步虛化而成。郭錫良指出「由於介詞『以』的賓語既可以前置，又可以省略，加上也可以用謂詞充當，因而使它具備了進一步虛化為連詞的

45 錢宗武：《今文尚書語法研究》（北京：商務印書館，2004年），頁208。

46 張玉金：《西周漢語語法研究》（北京：商務印書館，2004年），頁145-157。

條件」。⁴⁷至於具體的形成方式，將留到下一小節再探討。

關於「以」字連詞用法出現時期，目前學界一樣沒有定論。有學者認為甲骨文中的「以」字已有連詞用法，⁴⁸包括並列和順承兩種：⁴⁹

26. 王令吳以子方莫於并。（編號1.1916）⁵⁰

27. 寧 馬二丙，辛巳雨氏（以）電。（編號21777）⁵¹

但大多學者不認為甲骨文中的「以」字已經虛化，這點上一小節已論及，此不贅述。金文中的「以」則確定有連詞用法。郭錫良提到西周金文⁴⁴中的「以」已有連詞用法，⁵²武振玉並指出該時期的連詞用法分兩種：並列與順承，例句如下。⁵³

28. 爽（尚）左右于乃寮以乃友事。（11, 6016 矢令方尊，西早）⁵⁴

29. 受冊佩以出。（5, 2825 善夫山鼎，西晚）⁵⁵

西周傳世文獻也能證實上述觀察。錢宗武指出「以」是今文

47 郭錫良：〈介詞「以」的起源和發展〉，頁4。

48 可參見趙誠：〈甲骨文虛詞探索〉，頁166；姜寶昌：〈卜辭虛詞試析〉，頁38；向熹：《簡明漢語史》下，頁15-17；陳年福：《甲骨文動詞詞匯研究》，頁213-229。

49 下面例26轉引自趙誠：〈甲骨文虛詞探索〉，頁166；例27則轉引自陳年福：《甲骨文動詞詞匯研究》，頁221，但筆者查得資料顯示此例中「以」字後有缺漏，而非「電」字。

50 胡厚宣編：《甲骨續存》（上海：群聯出版社，1955年）。

51 胡厚宣主編：《甲骨文合集釋文》。

52 郭錫良：〈介詞「以」的起源和發展〉，頁2-3。

53 武振玉：〈金文「以」字用法初探〉，頁8。

54 中國社會科學院考古研究所編：《殷周金文集成釋文》。

55 同前註。

《尚書》中最高頻的連詞，其連詞用法有五種，除了金文中已出現的並列（例30）和順承用法（例31），還有目的（例32）、結果（例33）和修飾（例34）三種，其中以目的用法最為常見。⁵⁶

30. a. 汝不謀長以思乃災，汝誕勸憂。（《尚書·商書·盤庚中》）

b. 人之有技，冒疾以惡之。（《尚書·周書·秦誓》）

31. a. 曷震動萬民以遷？（《尚書·商書·盤庚下》）

b. 汝勿佚，盡執拘以歸于周，予其殺。（《尚書·周書·酒誥》）

32. a. 士制百姓于刑之中，以教祇德。（《尚書·周書·呂刑》）

b. 爾尚敬逆天命，以奉我一人！（同上）

33. a. 乃敗禍姦宄，以自災于厥身。（《尚書·商書·盤庚上》）

b. 今予命汝一，無起穢以自臭。（《尚書·商書·盤庚中》）

34. a. 王左杖黃鉞，右秉白旄以麾。（《尚書·周書·牧誓》）

b. 王執書以泣。（《尚書·周書·金縢》）

綜合上述，「以」的連詞用法功能多，可聯繫並列、順承、目的、結果和修飾關係，這些功能在西周都已形成。

⁵⁶ 錢宗武：《今文尚書語法研究》，頁250-253。

(四)「以」字帶領原因句、結果句和目的句之形成方式

前述「以」的多種功能中，有三種用法可獨立成句，即帶領原因句、目的句和結果句這三種用法。也就是說，這三種用法有下列同一表面結構：

35. S1，以S2／VP。 （S：子句、VP：動詞組）

為何同一句法位置上的「以」會發展出三種不同用法？它們各是如何形成的？

引介原因句的「以」字即為原因介詞，而原因介詞則源自憑藉介詞。憑藉很容易被重新理解為原因，例如「他靠著努力不懈而成功」也暗示「他由於努力不懈而成功」。郭錫良即認為下面金文例句中的「以」，既表憑藉又表原因。⁵⁷

36. 虢仲以王南征。（9, 4435虢仲盃蓋，西晚）⁵⁸

引介原因句的用法是原因介詞組後置而形成的，這樣的用法在西周時期並不多見。根據錢宗武，今文《尚書》中「以」字引介原因共三例，一律出現於謂語前。⁵⁹張玉金列了一個後置用例，即《周易》中的「有孚攣如，富以其鄰」（《周易·小畜卦》），⁶⁰但此例中的「以」是否表原因，還需進一步考證。

原因介詞「以」除了後接名詞組，也能引介子句，見例37、38。就像「以」字其他介詞用法，引介子句也同樣有前置（例37）和後置（例38）兩種用法。

57 郭錫良：〈介詞「以」的起源和發展〉，頁2。

58 中國社會科學院考古研究所編：《殷周金文集成釋文》。

59 錢宗武：《今文尚書語法研究》，頁208。

60 張玉金：《西周漢語語法研究》，頁155-156。

37. a. 楚子以蔡侯滅息，遂伐蔡。（《左傳·莊十四年》）

b. 以蘭有國香，人服媚之如是。（《左傳·宣三年》）

38. a. 執莒公子務婁，以其通楚使也。（《左傳·襄十四年》）

b. 執邾悼公，以其伐我故。（《左傳·襄十九年》）

例38中的「以」引介原因，該原因是個子句且是後置的，這就構成引介原因句的用法。這樣的例句經常帶有「也」或「故」，如例38所示，像例39不帶「也」或「故」的用例並不多見。

39. 大去刑罰，以憂厥民之佳（罹）不幸。（15, 9734 紂盜壺，戰國）⁶¹

在38和39這類例子中，「以」出現在複句結構，作為聯繫前後兩句的功能詞，其功能和一般連詞並無不同，但為何大多學者將之分析為介詞，⁶²而非連詞？可能是因先秦時期「以」字介詞組皆可後置，且前置或後置並不會改變句義。先秦文獻還見得到「以……故也」的用例，如例40所示，這樣的用例也可證明「以」為介詞。先看另一個也表原因的「……故也」結構，如例41、42所示。此結構中「也」前接的「～故」是名詞組，尤其是例42帶有「之」，更清楚彰顯此一性質。以此類推，例40中的「以」後接的「～故」應該也是名詞組，由於只有介詞可以後接名詞組，那麼「以」就是介詞。

40. a. 夏，諸侯伐鄭，以其逃首止之盟故也。（《左傳·僖六年》）

61 中國社會科學院考古研究所編：《殷周金文集成釋文》，轉引自武振玉：〈金文「以」字用法初探〉，頁8。

62 可參見何樂士：《〈左傳〉虛詞研究》，頁148；武振玉：〈金文「以」字用法初探〉，頁8。

b. 冬，遇于魯濟，謀山戎也，以其病燕故也。（《左傳·莊三十年》）

41. a. 秦后子復歸於秦，景公卒故也。（《左傳·昭五年》）

b. 夫鼠，晝伏夜動，不穴於寢廟，畏人故也。（《左傳·襄二十三年》）

42. a. 夏，趙鞅伐衛，范氏之故也。（《左傳·哀五年》）

b. 鄭之從楚，社稷之故也。（《左傳·宣十二年》）

引介目的句和結果句的「以」字則有共通結構來源：「以」位於下句之首，是「以之」結構省賓而成，「之」複指上句。「以之」中的「以」可有兩個來源，一個來自工具介詞「以」，「以（之）」意思相當於「靠著這個方法」、「藉此」，所以它能引介目的句；另一個來自原因介詞「以」，「以（之）」意思相當於「因為這個原因」、「因此」之義，所以它能引介結果句。

43. S₁，以（之） S₂。

a. S₁，藉S₁此一手段達到S₂此一目的。

b. S₁，由於S₁此一原因造成S₂此一結果。

在古籍中有一些「以」字句處於過渡階段，看得出演變痕跡。例如下面例 a 中的「以」既可表示「藉著（勇力）」，又可表「以求」；b 句中的「以」既可表「藉著（盟誓）」，又可表「以求」。

44. a. 君恃勇力，以伐盟主。（《左傳·襄二十三年》）

b. 世有盟誓，以相信也。（《左傳·昭十六年》）

張玉金提及西周時期的原因介詞「以」的賓語能省略，⁶³例句

63 張玉金：《西周漢語語法研究》，頁155-156。

見下。⁶⁴這些例句中的「以」相當於「以之」，其意義等同於「因此」。「以」字句就是在這樣的結構中漸次發展為結果句。

45. a. 我有旨酒，以燕樂嘉賓之心。（《詩經·小雅·鹿鳴》）

b. 俾爾多益，以莫不庶。（《詩經·小雅·天保》）

先秦早期的「是以……」乃「以是……」的倒裝，⁶⁵和「以之」結構相當。「是以」表「因此」，後接結果句。此句式和表結果的「以」字句有平行的演變過程。

46. 我心寫兮，是以有譽處兮。……維其有章矣，是以有慶矣。……維其有之，是以似之。（《詩經·小雅·裳裳者華》）

引介目的句和結果句的用例首見於早期傳世文獻，《尚書》中的例句見前所舉例32和例33，《詩經》的例句見下。

47. a. 王于出征，以佐天子。（《詩經·小雅·六月》）

b. 刑于寡妻，至于兄弟，以御于家邦。（《詩經·大雅·思齊》）

48. a. 俾爾多益，以莫不庶。……天保定爾，以莫不興。……如川之方至，以莫不增。（《詩經·小雅·天保》）

b. 厥德不回，以受方國。（《詩經·大雅·大明》）

綜合上述，以上三種連接功能形成方式如下：

64 依筆者之見，此例 a 句中的「以」也可能是表憑藉的介詞，「以」一樣是「以之」的省賓形式，表示「藉此」。

65 代名詞前置乃先秦早期普遍現象。

引介原因句：原因介詞組後置，並帶領子句。

引介目的句：工具介詞組「以之」省賓而成，表「藉此」之義。「之」複指前句，「以（之）」後接動詞組或子句。

引介結果句：原因介詞組「以之」省賓而成，表「因此」之義。「之」複指前句，「以（之）」後接動詞組或子句。

根據本節討論，「以」字可作率領、攜帶、使用義動詞，可作表工具、受事、憑藉、原因和時間之介詞，還可作引介並列、順承、目的、結果、受修飾句之連詞。判讀「以……也」句時，這些功能都需列入考量，是此句式不易解讀的主因。「以……也」句最常引介子句，但在引介原因句、目的句和結果句時，三者表面結構相當，使得判讀更為困難。所幸，上述諸多功能並非每個都能搭配「以……也」句，想要釐清這點，還得掌握「也」字功能。

三、「也」字功能

（一）「也」乃判斷句語氣詞

功能詞「也」出現的時期相當晚。「也」字首現於《詩經》，在此之前，無論是甲金文或《尚書》皆不見該字。⁶⁶「也」是個多功能虛詞，但在先秦時期，「也」主要作判斷句語氣詞。什麼是判斷句？劉景農如此定義：「判斷句是用來斷定人或事物的名稱、類別

66 錢宗武：〈論今文《尚書》的語法特點及語料價值〉，《湖南師範大學社會科學學報》1995年第4期，頁56-62；錢宗武：〈今文《尚書》語氣詞的語用範圍和語用特徵〉，《古漢語研究》2001年第4期，頁41-43。

或屬性的；……大都以名詞做謂語的主要成分」，⁶⁷約相當於現代漢語的「是」字句。⁶⁸楊伯峻、何樂士認為「凡對主語的性質、情況進行判斷的都是判斷句」。⁶⁹至於先秦「也」字的功能，劉景農指出「也」表判斷的語氣，而且正式的判斷句一般在謂語後帶有「也」。⁷⁰劉承慧則認為「『也』是議論單位的標記，凡是拿它收尾的句子都可視為議論性質的句子」。⁷¹張景寬探討《周易》中的句尾語氣詞「也」，也認為其主要作用就是表示判斷、肯定的語氣。⁷²

先秦判斷句類型有多種，可以不帶任何判斷句標誌，也可以帶判斷句語氣詞「也」等。判斷句語氣詞「也」可出現在兩種位置，一在主語後，如例49，另一在謂語後，如例50。⁷³其中以第二種為常態，本文所討論也是第二種用法。

49. 夫也不良，國人知之。（《詩經·陳風·墓門》）

50. 白圭之玷，尚可磨也；斯言之玷，不可為也。（《詩經·大雅·抑》）

67 劉景農：《漢語文言語法》（北京：中華書局，1994年），頁145。

68 劉景農《漢語文言語法》一書區分三種語句：敘述句、描寫句和判斷句，三者的差別在於謂語構成成分：敘述句以動詞為主、描寫句以形容詞為主，而判斷句則以名詞為主。

69 楊伯峻、何樂士：《古漢語語法及其發展》（北京：語文出版社，2001年〔1992年初版〕），頁705。

70 劉景農：《漢語文言語法》，頁210。

71 劉承慧：〈試論先秦漢語的構句原則〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第69本第1分（1998年3月），頁89。

72 張景寬：〈《周易》中的句末語氣詞「也」〉，《廣西民族學院學報》（哲學社會科學版）2001年第6期，頁90-94。

73 洪波：〈先秦判斷句的幾個問題〉，《南開學報》（哲學社會科學版）2000年第5期，頁53。

先秦典型的判斷句型是「……（者），……也」，如例51所示，其中「揚徽」、「音」和「鐘」為主語，「公徒」、「樂之輿」和「音之器」則是謂語。帶「也」字之謂語皆是對主語的判斷。

51. a. 揚徽者，公徒也。（《左傳·昭二十一年》）

b. 夫音，樂之輿也；而鐘，音之器也。（同上）

「也」字判斷句是針對主語而發，主要具有下列幾項作用：說明所屬類別（例52）、評斷（例53）、預估（例54）、說明情境（例55）、說明原因（例56）、說明目的或用意（例57）等。⁷⁴這些功能性質相通，都是對主語的判斷。

52. a. 樂伯，吾帥也，吾將從之。（《左傳·襄十四年》）

b. 魯，周公之後也，而睦於晉。（《左傳·襄二十九年》）

53. a. 背施、幸災，民所棄也。（《左傳·僖十四年》）

b. 臨患不忘國，忠也；思難不越官，信也；圖國忘死，貞也；謀主三者，義也。（《左傳·昭元年》）

54. a. 亡鄧國者，必此人也。（《左傳·莊六年》）

b. 宋師不整，可敗也。（《左傳·莊十年》）

74 劉景農區分較簡單，認為判斷句兼有解釋和申辯兩種功能，參劉景農：《漢語文言語法》，頁210。解植永根據《左傳》和《史記》中的各式判斷句（不限於「也」字判斷句），列出下列五種類型：等同類屬、說明原因、說明目的、表示評價、解釋說明。參解植永：〈《左傳》、《史記》判斷句比較研究〉，《重慶文理學院學報》（社會科學版）2006年第3期，頁45-49。後者與筆者分類大同小異。

55. a. 冬，曹武公來朝，始見也。（《左傳·襄二十一年》）

b. 君之暴虐，子所知也。（《左傳·襄十四年》）

56. a. 晉辟楚，畏其眾也。（《左傳·成二年》）

b. 武氏子來求賻，王未葬也。（《左傳·隱三年》）

57. a. 齊侯使夷仲年來聘，結艾之盟也。（《左傳·隱七年》）

b. 卿不書，罪之也。（《左傳·僖二十九年》）

《周易》中的判斷句數量十分可觀，總計各式判斷句共四百五十六例，⁷⁵典型的判斷句用例亦十分豐富，例句見下。

58. a. 坎者，水也。（《周易·說卦傳》）

b. 夫乾，天下之至健也。（《周易·繫辭下傳》）

（二）「也」搭配主語和謂語類型

判斷句含兩個構句成分：主語和謂語。判斷句主語是「解說、認識的對象，而不是施事、當事等，所以並不限於人、物，也可以是事」，⁷⁶所以它可以是名詞組（例59）、動詞組（例60）、形容詞組（例61）或子句（例62），甚或是複句（例63）。

59. a. 弓矢者，器也。（《周易·繫辭下傳》）

b. 我，御之上也。（《左傳·哀二年》）

60. a. 震，動也。（《周易·說卦傳》）

75 曾曉潔：〈《周易大傳》判斷句考察〉，《古漢語研究》2004年第1期，頁43。

76 賀敬華、劉金虎：〈古代漢語的判斷句〉，《大慶師範學院學報》2005年第1期，頁71。

- b. 不書魯大夫，諱之也。（《左傳·襄三十年》）
61. a. 恆，久也。（《周易·雜卦傳》）
 b. 儉，德之共也；侈，惡之大也。（《左傳·莊二十四年》）
62. a. 公及戎盟于唐，修舊好也。（《左傳·桓二年》）
 b. 公如晉，朝嗣君也。（《左傳·成十八年》）
63. a. 諸侯五年再相朝，以修王命，古之制也。（《左傳·文十五年》）
 b. 若獲薦幣，修垣而行，君之惠也。（《左傳·襄三十一年》）

與主語相對，判斷句謂語的限制要來得大。最典型的判斷句謂語是名詞組和動詞組，前列例句皆屬此種類型。此外，判斷句謂語也可以是形容詞組，這多半用於評斷（例64）；也可以是個帶有主語和謂語的完整句子，這多半用於說明情境（例65）或原因（例66）。

64. a. 不背本，仁也；不忘舊，信也；無私，忠也；尊君，敏也。（《左傳·成九年》）
 b. 臨患不忘國，忠也；思難不越官，信也；圖國忘死，貞也；謀主三者，義也。（《左傳·昭元年》）
65. a. 秋，蔡季自陳歸于蔡，蔡人嘉之也。（《左傳·桓十七年》）
 b. 微子之言，吾不知也。（《左傳·襄三十一年》）
66. a. 夏，成周宣榭火，人火之也。（《左傳·宣十六年》）

b. 季氏之復，天救之也。（《左傳·昭二十七年》）

最後，「也」字判斷句的謂語也可以是介詞組，除了「以」字，還有「因」字。「因」在先秦是介詞，表「趁著」（例67）或「憑藉」（例68）。

67. a. 叔弓帥師疆鄆田，因莒亂也。（《左傳·昭元年》）

b. 冬，宋人圍滕，因其喪也。（《左傳·宣九年》）

68. 十二年春，齊高偃納北燕伯款于唐，因其眾也。（《左傳·昭十二年》）

至於《周易》中「也」字判斷句謂語類型，張景寬條列了下面幾種：名詞（例69）、動詞（例70）、形容詞（例71），以及介賓短語（例72）。⁷⁷

69. a. 弓矢者，器也；射之者，人也。（《周易·繫辭下傳》）

b. 六爻之動，三極之道也。（《周易·繫辭上傳》）

70. a. 坎者，陷也。（《周易·序卦傳》）

b. 鼎，取新也。（《周易·雜卦傳》）

71. a. 恆者，久也。（《周易·序卦傳》）

b. 師，眾也；貞，正也。（《周易·師卦·彖傳》）

72. a. 大蹇朋來，以中節也。（《周易·蹇卦·象傳》）

77 參張景寬：〈《周易》中的句末語氣詞「也」〉。此外，該文還列了數詞和代詞兩種「也」字謂語類型，見下。數詞和代詞皆可歸入名詞，故本文不另列。

(a) 易曰：「三人行，則損一人；一人行，則得其友。」言致一也。（《周易·繫辭下傳》）

(b) 陽卦多陰，陰卦多陽，其故何也。（《周易·繫辭下傳》）

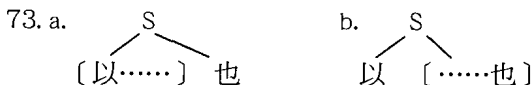
b. 上下无常，非為邪也。（《周易·乾卦·文言傳》）

瞭解「也」字功能及其搭配限制，接下來就可以進一步探討「也」能和哪些功能的「以」字構成「以……也」結構。

四、「以……也」結構分析

（一）此結構乃「也」字句

以上兩節分別說明「以」字及「也」字的功能，接下來要分析「以……也」結構。面對此一句式，首先要解決一個結構劃分上的疑點：究竟「以……也」句是「以」字句，還是「也」字句？從句法角度來看，「以……也」句的內部結構可有兩種可能類型：「〔以……〕也」和「以〔……也〕」，見下。



本文主張上列第一種結構才是正確的。過去雖未見專文探討此一句式，但一些論述確實透露同一立場。例如，張景霓探討《周易》中的「也」字時，將例74看作是「『也』在介賓短語充當的謂語之後」；⁷⁸賀敬華、劉金虎探討「也」所搭配的謂語時，也將例75看作是「用「以」構成的介賓短語」再後接「也」。⁷⁹

74. 大寒朋來，以中節也。（《周易·蹇卦·象傳》）

75. 先王名士達師之所以過俗者，以其知也。（《呂氏春秋·審己》）

78 張景霓：〈《周易》中的句末語氣詞「也」〉，頁94。

79 賀敬華、劉金虎：〈古代漢語的判斷句〉，頁70。

如此分析理由何在？關鍵在「也」的功能。由於「也」是判斷句語氣詞，「也」字謂語負有對主語評斷之功能，所以不能和主語隔開而包接在「以」字句內，因此結構73b是不合法的。另一個證據是《易傳》中的「乃以……也」句，見例76。「乃」也是判斷句標誌，⁸⁰也經常搭配句尾語氣詞「也」，見例77。例76和77帶有雙重判斷句標誌，顯然只能分析為判斷句，例76中的「以」字句便是被包接在判斷句中，故屬例73 a 所表示之結構。

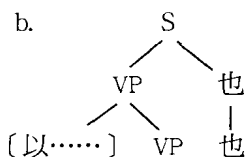
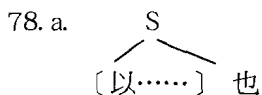
76. a. 維心亨，乃以剛中也。（《周易·坎卦·彖傳》）

b. 改邑不改井，乃以剛中也。（《周易·井卦·彖傳》）

77. a. 今還，受享而情，乃其心也。（《左傳·襄二十八年》）

b. 不堪王命，乃禍亂也。（《左傳·昭四年》）

確定為判斷句的「以……也」句，其內部結構可再進一步區分出單純型和複雜型兩種。所謂的單純型，指的是「以」字詞組直接包接在「也」字句之下，見例78a；所謂複雜型，指的是「以」字詞組並不直接包接「也」字句之下，中間還夾有另一個層次，最常見的是狀中結構，如例78b所示。



以下分兩節探討單純型和複雜型的可能結構。

80 劉景農指「乃」為「判斷詞」，參氏著：《漢語文言語法》，頁148。

(二) 單純型

多功能詞「以」和判斷句語氣詞「也」有個共通用法：都可搭配原因句。「以」可引介原因句，是因為「以」可作原因介詞；而「也」可前承原因句，則是因為判斷句具有說明原因的功能。因此，「以……也」句作原因句是延續並結合「以」和「也」既有的共同功能。

79. a. 夏，楚子伐宋，以其救蕭也。（《左傳·宣十三年》）

b. 范宣子言於晉侯，以其善於伐秦也。（《左傳·襄十九年》）

先秦早期文獻中的「以……也」句主要就是作原因句。《詩經》還不見「以……也」句，但在先秦其他稍晚的文獻，如三《禮》、三《傳》等，此句式則相當普遍。在《儀禮》和《穀梁傳》中作下句的「以……也」句可前接疑問句，構成一組問答式的判斷句。這樣的句組中，「以……也」句針對提問作答，是為原因句。

80. a. 何以總也？以其貴也。（《儀禮·喪服》）

b. 其曰莒挈，何也？以吾獲之目之也。（《穀梁傳·僖元年》）

以上所舉都是引介一個帶有主語和謂語的完整子句，但是表原因之「以……也」句也可能引介名詞組，例句見下。在句法上，「以……也」包接的是個名詞組，但是在意義上，「以……也」句表示的是一個完整事件。例81a指的是「鄭子不朝」此事件，例81b雖引介人名「鄭伯」，但指的是「鄭伯被抓」這個事件。

81. a. 鄩季姬來寧，公怒，止之，以鄩子之不朝也。（《左傳·僖十四年》）

b. 晉人執鄭伯。晉欒書帥師伐鄭，不言戰，以鄭伯也。（《穀梁傳·成九年》）

「以……也」句引介目的句也是延續「以」和「也」既有的共同功能。前文提及發展為連詞的「以」能引介目的句，而判斷句也具有說明目的之功能，二者相結合就構成引介目的句之「以……也」句。

82. a. 會于棐林，以伐鄭也。（《左傳·宣元年》）

b. 秋，伐厲，以救徐也。（《左傳·僖十五年》）

引介原因句和目的句是「以……也」句最常見功能，二者的區辨需憑藉上下文以及一些結構特性。例如，當內接子句中帶有主語時，如例79、80所示，那麼就是原因句；如果內接子句不含主語，且省略之主語和上句主語同指，如例82所示，那才可能是目的句。

除了引介子句，單純型「以……也」句還可引介憑藉名詞組。該名詞組先和「以」構成介詞組，再搭配「也」，亦屬例78a所表示之結構。前文已提及，判斷句謂語主要是名詞組、動詞組或形容詞組，但也可以是介詞組，如前所舉表趁著和憑藉之「因NP」介詞組（例67、68），還有表原因之「以NP」介詞組（例81）。以下是憑藉介詞組「以NP」後置的用法，例83中的「飲至之禮」是名詞組，「以」標示所憑藉之方式。

83. 秋七月，公至自伐鄭，以飲至之禮也。（《左傳·桓十六年》）

「以……也」句是否可以引介結果句？這不是一個容易回答的

問題。原則上，這是合理的用法。一來，「以」可以引介結果句，如前所列例24；二來，「也」可以搭配結果句，見例84；三來，在其他先秦文獻也見得到「以……也」句引介結果句的用例，見例85。

84. a. 余恐死，故不敢占也。（《左傳·成十七年》）

b. 洩駕惡瑕，文公亦惡之，故不立也。（《左傳·宣三年》）

85. a. 天禍衛國，君臣不協，以及此憂也。（《左傳·僖二十八年》）

b. 予唯不食嗟來之食，以至於斯也。（《禮記·檀弓下》）⁸¹

但是，若將「以……也」解讀為結果句，還是需慎重考量。由於「也」乃判斷句語氣詞，其基本性質在評斷，最常用於指出導因（原因句）或動機（目的句），至於說明所造成之結果並不符合判斷句性質，亦非其常態用法，像例84這樣的用例在史料中很少見。而像例85這種引介結果句的「以……也」句在史籍上不但少見，搭配動詞也有限。

「以」還能引介順承句、並列句和受修飾句，這些用法能否出現在「以……也」句？從句法角度來看，答案是否定的。標誌並列、順承和修飾關係的「以」字詞組不能獨立成句，須與前一動詞組緊連，故無法作判斷句謂語，自然也就不能與判斷句語氣詞「也」搭配。

81 此例轉引自劉景農：《漢語文言語法》，頁318。

(三) 複雜型

複雜型結構可分好幾種，其中最常見的類型是作狀中結構，例句如下：

86. a. 獲晉侯，以厚歸也。（《左傳·僖十五年》）

b. 來勸我戰，我克則來，不克遂往，以我卜也！（《左傳·宣十二年》）

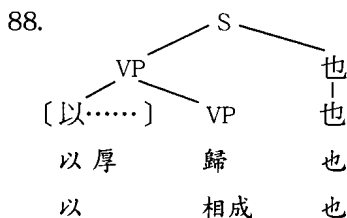
c. 有年何以書，以喜書也；大有年何以書，亦以喜書也。（《公羊傳·桓三年》）

這三例中的「以厚」、「以我」和「以喜」為介詞詞組，表示「憑藉豐厚的收穫」、「用我們」和「因為是喜事」，搭配主要動詞「歸」、「卜」和「書」。在此類用法中，「以」是一般介詞，大都表憑藉（如a句）、工具（如b句）和原因（如c句），但理論上，「以」字各式介詞用法皆可出現在此句法位置。

此結構中的「以」字賓語可能省略。下面例句中的「以」都是表示「藉著這些」之義。無論「以」字賓語省略或不省略，所搭配結構皆如例88所示。

87. a. 聲亦如味，一氣，二體，三類，四物，五聲，六律，七音，八風，九歌，以相成也；清濁、大小，長短、疾徐，哀樂、剛柔，遲速、高下，出入、周疏，以相濟也。（《左傳·昭二十年》）

b. 執羞者坐行而入，執鉞者夾承之，及體，以相授也。（《左傳·昭二十七年》）



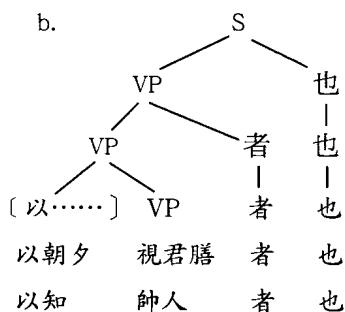
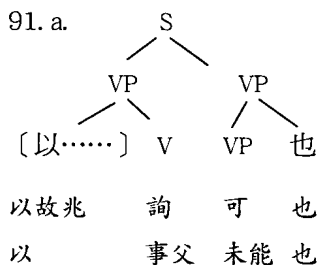
複雜型還有更為複雜的結構，例89、90的結構分別如例91a、b所示。

89. a. 謀協，以故兆詢可也。（《左傳·哀二年》）

b. 所求乎子，以事父未能也；所求乎臣，以事君未能也；
所求乎弟，以事兄未能也。（《禮記·中庸》）

90. a. 天子奉冢祀、社稷之粢盛，以朝夕視君膳者也，故曰冢子。（《左傳·閏二年》）

b. 夫也者，以知帥人者也。（《禮記·郊特牲》）



例89a中介詞詞組「以故兆」修飾動詞「詢」，表示「憑藉過去的卜兆謀畫」，「以故兆詢」則是「可也」的主語；例89b的結構與之相當，「以（所求乎子）」修飾「事父」，表示「用要求兒子的標準來侍奉自己的父親」，後接謂語「未能也」。例90中「以朝夕

視君膳」和「以知帥人」構成詞組並修飾「者」，介詞詞組「以朝夕」和「以知」則修飾動詞「視君膳」和「帥人」，表示「在早晚」和「憑藉才智」。在此類用法中，「以」是一般介詞，可表憑藉、工具、時間等，原則上介詞「以」各用法皆能出現在此句法位置。

總言之，複雜型中的「以……也」句有多種類型，「以」均為介詞，可帶領憑藉、工具、原因、時間等名詞組。

五、各家解讀綜論

綜合前面的討論，「以……也」結構乃判斷句，有單純型和複雜型兩種。在單純型中「以」可引介原因句、目的句、結果句和憑藉名詞組，但不可以引介並列句、順承句和受修飾句；在複雜型中，「以」作介詞，可表憑藉、工具、原因、時間等。

從表三可明顯看出《易傳》中的「以……也」句以引介原因句之功能最為常見。本文所檢驗的七家譯本中，有三家習慣將「以……也」句解讀為原因句。南懷瑾、徐芹庭經常以「（這／那）（便）是說」、「（乃）是因（為）」對譯「以」字，黃壽祺、張善文大都以「說明」一詞對譯「以」字，陳鼓應、趙建偉也經常以「（這）是說／這是」、「（這）（是）因為／由於」、「這說明」對譯「以」字，都是將之視為釋義句或原因句。原因句（也含釋義句）是「以……也」句最普遍的用法，這三家的解讀方式是符合其用法分布。此外，各家解讀還明顯受到「以……也」句謂語性質的牽制。從表三可看出各家一致解讀為原因句的八個例句所搭配謂語都是形容詞謂語，如「中」、「中正」、「剛中」等。

引介目的句是《易傳》中「以……也」句第二大功能。從表三

可見到《易傳》中有十六個例句既被解讀為原因句，又被解讀為目的句，是最常見的分歧解讀。這些例句中有一部分並非真正的分歧，因為表個人意願的原因句和目的句概念相當，好比「他出門，是因為要買藥」就相當於「他出門，是為了買藥」。例如「大君有命，以正功也」（「師」卦《象傳》），黃慶萱譯為：「偉大的先生所以有遺命頒布，因為要公正地封賞立功的人啊。」⁸²黃壽祺、張善文則譯為：「『天子頒發命令』，是為了定功封賞。」⁸³雖然分別視為原因句和目的句，但概念是一致的。還有一部分則是真的分歧，例如「用六永貞，以大終也」（「坤」卦《象傳》），李申等人譯為目的句：「『用六永遠堅貞』，為了有個輝煌的結局。」⁸⁴陳鼓應、趙建偉則譯為原因句：「用六持久守正而吉利，這是因為其終局是窮極陰於上而返初陽於下。」⁸⁵二家解讀差異頗大；又例如「休復之吉，以下仁也」（「復」卦《象傳》），李申等人譯為原因句：「復歸美好的吉利，是因為他尊重仁德啊。」⁸⁶而陳鼓應、趙建偉則譯為目的句：「結束外出而返回，這是為了親近賢者。」⁸⁷也是相當不一致。這兩種解讀在句法上皆站得住腳，還需藉助其他因素釐清正確之判讀。從句法上來看，可根據上下句的主語來判讀。如果「以」字後出現主語，那麼宜解讀為原因句。不過，《易傳》中此類「以……也」句主語皆不出現，這種情況還可觀察省略

82 黃慶萱：《周易讀本》，頁129。

83 黃壽祺、張善文：《周易譯注》，頁79。

84 李申主編，王博、王德有、李申、鄭萬耕、廖名春譯注：《周易經傳譯注》，頁11。

85 陳鼓應、趙建偉：《周易注譯與研究》，頁38。

86 李申主編，王博、王德有、李申、鄭萬耕、廖名春譯注：《周易經傳譯注》，頁78。

87 陳鼓應、趙建偉：《周易注譯與研究》，頁228。

之主語和上句主語是否一致。如果不同，則宜解讀為原因句；若相同，那麼原因句和目的句的解讀都可能正確。

《易傳》中的「以……也」句也可能引介憑藉名詞組。例如「初筮告，以剛中也」（「蒙」卦《彖傳》），黃慶萱譯為：「一個問題，初次疑問要告訴他，以尊嚴而適當的態度。」⁸⁸是將「剛中」視為所憑藉之方式；又例如「艮其輔，以中正也」（「艮」卦《象傳》），劉大鈞、林忠軍譯為：「『面頰兩旁不動』，用中正之道。」⁸⁹也是分析為同一用法。從句法角度來看，如此解讀是可以接受的，但是否為正確解讀，還需考量其他因素。

前文指出，「以……也」句若解讀為結果句需十分慎重，但從表三中可看出這樣的解讀並不少見。例如「用六永貞，以大終也」（「坤」卦《象傳》），黃慶萱譯為：「運用施行坤順的德性，永遠服從乾元的指導，因此豐富了擴大了天地化育的成果。」⁹⁰就是將之解讀為結果句。由於這不是「以……也」句的常態用法，這樣的解讀需慎重斟酌。《易傳》中倒是有一例各家一致解讀為結果句：「雖小有言，以終吉也。」（「需」卦《象傳》）此例的上句含有連詞「雖」，標誌上下句之間的讓步關係。讓步也是一種因果關係，故其下句為結果句。在這個例子中，標誌上下句關係的是「雖」，而不是「以」。也就是說，這個例句中的「以」之所以帶領結果句，可能是呼應上句才有的功能。

前文主張，「以……也」句若解讀為並列句、順承句和受修飾句是不適當的。從表三中可看出，這三種解讀也見得到。例如「位

88 黃慶萱：《周易讀本》，頁85。

89 劉大鈞、林忠軍：《周易經傳白話解》，頁268。

90 黃慶萱：《周易讀本》，頁70。

乎天位，以正中也」（「需」卦《象傳》），黃壽祺、張善文譯為：「說明九五居於『天』的位置，而且處位正中。」⁹¹是將該結構視為並列句；「用六永貞，以大終也」（「坤」卦《象傳》），劉大鈞、林忠軍譯為：「用六『永守正道』，（坤陰養育萬物）而大終。」⁹²是將之當作順承句；「時乘六龍，以御天也」（「乾」卦《文言傳》），陳鼓應、趙建偉譯為：「乾德有規律地運移其六爻，如同乘駕六龍而健行於周天。」⁹³是以修飾關係解讀前後句。從句法角度來看，上述諸多解讀都不適當。

至於複雜型的「以……也」句，《易傳》中也不少，但所有用例都屬狀中結構，其中「以」皆表憑藉。例如《易傳》中的「其位在中，以貴行也」（「歸妹」卦《象傳》），各家一致解讀為狀中結構，都理解為「以高貴的身分出嫁」，「以」是憑藉介詞。複雜型在判讀上較為困難的是介詞賓語省略的情形。《易傳》中有一些「以……也」句被如此解讀，例如「利用刑人，以正法也」（「蒙」卦《象傳》），李申等人譯為：「《小象傳》說：『宜去處罰罪人……』，以此貫徹法令。」⁹⁴南懷瑾、徐芹庭則譯為：「利用它來刑正他人，便是藉此以端正教法的意思。」⁹⁵從句法角度來看，如此解讀是合句法的，但是否是正確解讀，還需考量其他因素。

總之，《易傳》中的「以……也」句常見用法有三：作原因

91 黃壽祺、張善文：《周易譯注》，頁58。

92 劉大鈞、林忠軍：《周易經傳白話解》，頁210。

93 陳鼓應、趙建偉：《周易注譯與研究》，頁16。

94 李申主編，王博、王德有、李申、鄭萬耕、廖名春譯注：《周易經傳譯注》，頁18。

95 南懷瑾、徐芹庭：《周易今註今譯》，頁55。

句、目的句和表憑藉之狀中結構（表三中編號 1、2、8 之用法）。由於篇幅限制，更由於涉及問題廣泛，在此無法逐一探討《易傳》中每個「以……也」句的合理解讀，僅能從句法角度指出哪些解讀合理，哪些不合理。

六、結語

本文僅從句法角度提出「以……也」句的合理解讀。此句式含有兩個虛詞「以」和「也」，由於「以」功能多元，也由於「也」字功能不易掌握，致使此句式結構判定不易，造成歷代及當代解讀皆相當分歧。句法上，「以……也」句乃判斷句，「也」是判斷句語氣詞。其結構有單純型和複雜型兩種，單純型可引介原因句、目的句、結果句和憑藉名詞組，複雜型中「以」作介詞，可表憑藉、工具、原因、時間等。至於「以」的其他連詞功能，如引介並列句、順承句和受修飾句，則不可搭配判斷句語氣詞「也」。

我們理解，根據現代譯本探討《易傳》的解讀，在方法上是有瑕疵的。一來，譯文為求行文流暢，有時不得不加上一些額外的詞語，因此譯文並不全然反應譯者對此句式之解讀；二來，有些譯文並未明確指出該句式的意義，因此筆者需根據前後文的文意而自行推判，誤會或錯判恐怕在所難免。然，古籍解讀不能不論及現代人的觀點，而要掌握現代各方學者的見解，又要處理一個過去幾乎不受解經者關心之結構，譯本實不啻為最便利之材料。

根據本文的嘗試，句式解讀的關鍵在於句式結構之判定，其中涉及多層面的考量。要能正確解讀特定句式，需全盤理解結構中關鍵虛詞之用法、掌握該句式可能結構劃分、研判各構句單元各功能互相搭配之合理性、比較各功能形成時期與古籍成書時期、參考前

後時期其他古籍中相關句式之用法，並慮及句式意義之擴大或轉移等。唯有如此，方可掌握解讀分歧的關鍵，並提出合理的解讀範圍。不過，單一句式往往允許兩種以上的結構劃分，每種結構劃分又可能帶有兩種以上的結構意義，故其可能解讀並非只有一種。句式結構的判定只能排除一些不適當的解讀，要能正確解讀每個句子，還需充分理解句中其他成分方可達成。

十、論易道主剛*

鄭吉雄**

* 本文原刊於《臺大中文學報》第26期（2007年6月），頁89-118。

** 現任國立臺灣大學中國文學系教授。

一、問題的提出

拙著〈論乾坤之德與「一致而百慮」〉及〈「易」占に本づく儒道思想の起源に關する試論——併せて易の乾坤陰陽の字義を論ず〉二文，¹曾兩度提及「易道主剛」的觀念，認為《易》道以「剛」為主不以「柔」為主。學術界前輩和同道對於我提出此一觀念屢次提出疑問。他們據《繫辭傳》「一陰一陽之謂道」一語，認為《周易》的原理是由「陰」、「陽」兩觀念構成，一定是陰陽並重、剛柔互濟，不可能有所偏，而至於主剛不主柔。²

1 前一篇刊《清華學報》第32卷第1期（2003年10月），頁145-166；後一篇刊《中國哲學》第34期（2006年3月），頁1-44。

2 關於古今《易》家論乾坤陰陽之義，已詳上註提及兩篇拙著。孔穎達《周易正義·序》已說：「自天地開闢，陰陽運行，寒暑迭來，日月更出。」（《周易注疏》〔臺北：藝文印書館《十三經注疏》本，1976年〕，頁3）提供了一種「陰」、「陽」為平衡、對稱的感覺。王夫之提出著名的「乾坤並建」之說，更落實了陰陽、乾坤、剛柔的平衡對稱的關係。近世學者採取唯物論立場的，凡論及「易」的原義，大多集中討論古筮法、蓍、卦爻辭，對於筮法中奇數偶數與「乾」「坤」二卦具有何種特殊意義，則持保留態度。如朱伯崑提出「陰陽爻來於龜卜的龜紋和兆紋，其紋一道者為『——』，兩道相稱或相連者為『— —』」的可能，亦提出張政烺數字卦陰陽以代表奇偶數的可能。（參氏著：《易學哲學史》〔北京：華夏出版社，1995年〕，第1卷，頁13）高亨認為「《周易》之原為八卦」，而八卦之八種「象徵起於何時，當時有何用途，亦莫能明」（參氏著：《周易古經今注》〔北京：中華書局，1984年重訂本〕，頁6-7），對於「陰陽」觀念，則認為「陽爻與陰爻乃矛盾對立之兩種符號。陽性與陰性乃矛盾對立之兩種事物。天下矛盾對立之兩種事物不盡是一為陰性，一為陽性。然《易傳》作者運用不科學之觀點與方法，將天下事物分為陰陽兩種，從而認為陰陽兩性事物矛盾對立是事物之普遍規律」（參氏著：《周易大傳今注》〔濟南：齊魯書社，1983年〕，頁31），則是用辯證法論陰陽，與拙見不同。中國大陸的《易》學家觀念與高亨先生近似者頗多，認為蓍、卦、爻、辭等具體成分是《易》的要素（如朱伯崑主編：《周易通釋》〔北京：昆侖出版社，2004年〕，頁5。雄案：該書與《周易知識通覽》為同一書），至於陰陽、剛柔均為後起的思想觀念，是《易傳》作者所宣揚發揮的。也有學者如徐志銳認為「——」、「— —」是世界生成模式的符號，「其基本規律就是一陰一陽的對立統一」。（參氏著：《論《周易》的形象思維》，《國際易學研究》第2輯〔北京：華夏出版社，1996年〕，頁89）曾春海則利用陰陽儀圖（曾先生稱之為「陰陽魚圖」）來說明「陰」與「陽」均等調和、合構而成「太極」的關係：

其實我所稱「易道主剛」，並非說「易」理只有剛沒有柔，而是說「易」理乾坤、剛柔、健順、變常，都是前者為「主」，後者為「從」。主從的關係，一直是很清楚的。傳統學者早就一再講過《易》以「變」為主、或以占變為常之類的話，講的也是類似的意思。我自2002年起進行《周易》經傳關係的研究伊始，注意到卦爻辭、《易傳》都蘊涵「易道主剛」的事實，但當時僅形成概念，相關的分析還未開展。直至2004年我開始撰文探討「易」、「乾」、「坤」、「陰」、「陽」字義後，解決了較基本的問題，「易道主剛」的思想架構大體可以確定，本文亦可以著手了。其實，後世幾位詮解《周易》的偉大的思想家，無不採用此一觀念詮釋陰陽、剛柔的關係。因此，「易道主剛」的觀念，並不是我的新發現，³只不過我特意嘗試將這一問題說得比較清楚而已。

本文主要以前述兩篇拙文的論點為基礎，分別從《易》的原理、卦爻辭、《易傳》以及後儒的解釋等共四個方面，證明「易道主剛」的原理，提供後儒對此一原理的考察和發揮。讀者鑒別本文的引述文獻與分析後，當會認為我所言不虛。

二、從《易》的原理證明

關於「陰」、「陽」二觀念的源起與演變，歷代《易》注家提出過各種解釋，近世如丁茶山（若鏞）、徐復觀、戴璉璋等幾位學

「陰陽間係一勻稱、合理和諧的對待關係。……陰陽之間含具著一動一靜、一消一息、一翕一闔的互動推移之動態性的和諧往來。」（參氏著：《易經的哲學原理》〔臺北：文津出版社，2003年〕，頁28）

3 蕭元認為「乾卦和坤卦同為六十四卦之首，兩者相互作用，不可分離，但首乾次坤的卦序又表明乾具有更為重要的地位，是作用的主要方面。」與拙見相同。參蕭元、廖春編：《周易大辭典》（北京：中國工人出版社，1991年）「乾」條，頁671。（雄案：蕭元為該條執筆人。）

者更先後明確地以日光之有無來解釋二字，⁴卻沒有進一步探究日光之有與無，如何影響《周易》宇宙論的建構。原因在於，前賢與時賢多認為「陰」、「陽」之為日光之有無，僅屬於二字的初始義。而《易經》卦爻辭中只有「中孚」九二爻辭有「鳴鶴在陰，其子和之」，從上下文脈看，又不是取義於《易》理恆言之「陰陽」字。唯《易傳》大量討論到「陰陽」，學者遂多直接以先秦文獻廣泛出現的「陰」、「陽」記載來論證《易傳》陰陽二氣的變換互動關係。⁵因此前賢、時賢不免將「日光之顯隱」封鎖在「文字學的初始義」的牢籠裡，而基於「經傳分離」的基本理念，⁶將《易經》和《易傳》切割，而著意從「氣」的層次闡釋《易傳》宇宙論中的「陰」與「陽」之關係，不復考慮日光的問題。

4 朝鮮儒者丁茶山《中庸講義》論及「陰」、「陽」之名，起於日照：「陰陽之名起於日光之照掩。日所隱曰陰，日所映曰陽。」（《中庸講義》，收入丁若鏞：《與猶堂全書》〔漢城：茶山學術財團刊印本，1961年〕，第4冊，頁238）其說有見地。但茶山又說陰陽「本無體質，只有明闇，原不可以為萬物之父母」，則似仍有一問之未達。徐復觀《陰陽五行觀念之演變及若干有關文獻的成立時代與解釋的問題》（臺北：民主評論社，1961年）提出「陰陽」本字應為「霽」、「易」，「原意是有無日光的兩種天氣」（參該書頁3），並考訂分析了春秋時期陰陽五行的各種文獻材料。戴璉璋也分析了徐復觀所提出的原典，而得出類似的結論，指出「從西周到東周初期，陰陽兩字的主要涵義是指日光的有無或日光能否照射的地區」。

（氏著：《易傳之形成及其思想》〔臺北：文津出版社，1989年〕，頁58-59）戴先生也進一步導入說明春秋戰國時期陰陽觀念與《易傳》所記陰陽思想的關係。詳參《易傳之形成及其思想》，頁55-69。但本文所提出的地軸傾斜、日照於南北半球轉移的理念與陰陽遞換的關係，則二先生均未提出。

5 除徐復觀和戴璉璋二先生用此一分析方法外，如鄭芷人說「陰陽二字在文字學上原是分別指雲蔽日而暗及太陽之明照而言。這大抵就是陰陽二字的初始義」。又引《老子》稱「負陰而抱陽」則認為老子已經「分別指二種抽象原則或二種物質條件」，而《繫辭傳》「一陰一陽之謂道」則「更明顯為一對相反而又相成的本體論或宇宙論的普遍原則」。（氏著：《陰陽五行及其體系》〔臺北：文津出版社，1998年〕，頁10）

6 詳參拙著：〈從卦爻辭字義的演繹論《易傳》對《易經》的詮釋〉，刊《漢學研究》第24卷第1期（2006年6月），頁1-33。

拙文〈「易」占に本づく儒道思想の起源に關する試論——併せて易の乾坤陰陽の字義を論ず〉在前賢研究的基礎上進一步指出，《易》的原理即為日光的顯隱，「一天」由白天與黑夜循環一次而成，而白天與黑夜的轉變，即取決於太陽的顯現和隱沒。「一年」由春夏秋冬循環一次而成，而寒暑的往來，亦取決於日照的強與弱。簡而言之，地軸線以23.5度傾斜自轉，導致地球有四季的變化。就北半球的位置而言，一年之中，夏天太陽照射點落在北回歸線，是為北半球受日照最長最烈之時。之後，隨著日照南移，北半球的氣溫漸降。日照點移至赤道後，北半球漸入秋，並隨著陽光的進一步南移而入冬趨於酷寒。待日照點從南回歸線北移，隨著陽光漸向北移動，北半球又復趨於溫暖，直至落在北回歸線而北半球恢復為酷熱。⁷由於中國位處北半球而非赤道，故有四季之分。日照在一年之中規律性地南北移動，日照所至即溫暖，日照不及時即轉為寒冷。倘以「陽」表述日照，「陰」表述沒有日照，則陰陽的遞嬗循環，氣候的寒燥循環，主要取決於「陽」的壯盛與否。也就是說，四季遞換完全由於日照的長短強弱，陰陽的消息也取決於「陽」的南北轉移。《易》理以「剛」為主不以「柔」為主，其故在此；古人特別重視「二分二至」（春分、秋分，夏至、冬至）的觀念，其故亦在此。《易》理自一陰一陽循環往復構成，歸總言之，此一原理的基礎，即是地軸傾斜影響日照運移而成四季。⁸而此

7 假設地軸並非傾斜，那麼位處地球中線的赤道，就會恆常燠熱，而愈向南北方向移動則愈冷。

8 「四象」指涉的少陽、老陽、少陰、老陰，即指「四季」而言。高亨：「蓋筮法以四營象四時，即以七象春，以九象夏，以八象秋，以六象冬也。春時陽氣漸壯，故象春之七為少陽。夏時陽氣漸老，故象夏之九為老陽。秋時陰氣漸壯，故象秋之八為少陰。冬時陰氣漸老，故象冬之六為老陰。由春而夏，乃由陽而陽，時序雖改而陽氣未變，故七為不變之陽爻焉。由夏而秋，乃由陽而陰，時序既改，陽氣亦

一自然規律，固然是「易」（包括書本之《易經》亦即卦爻辭和概念之「易」）原理最根本的依據，亦成為戰國以降《易》家「易道主剛」思想的基礎。

地球運動模式，受太陽引力吸引而有公轉；受月亮的引力吸引而自轉發生「錐形運動」，形成「歲差」（precession）。也就是說，地球的自轉並非以平滑的線條進行，而是依循規律性的波動。換言之，地球的運動主要由太陽引力控制，而運動的偏移則受月亮影響。古人稱「日」為「太陽」，稱「月」為「太陰」，陰陽相對，其故在此。先民也許沒有「地球環繞太陽運轉、月亮環繞地球運轉」的天文知識，但在世代累積的生活經驗中，先民早已注意到太陽對地球、日光對於人類生活具有決定性的控制力量。

由於《易經》是一部創作的成果而非纂輯的占筮材料，⁹「乾」、「坤」二卦在創立之始，即已不是單純運用其字的本義，而是已包含一種以上的複雜喻象。古人常以乾、坤配陰、陽，或以剛、柔釋乾、坤的德性，或以乾、坤為日月、天地的喻象。這種情形，《易》學研究者必須給予合理的解釋，不能僅推論為戰國《易》家的新解釋。在「乾坤」、「陰陽」、「剛柔」、「日月」、「天地」幾組《易》相對觀念而言，「乾」無論釋為象「天」、「日」、「陽光」、「剛健」，都是「太陽」喻象的延

變，故九為宜變之陽爻焉。由秋而冬，乃由陰而陰，時序雖改而陰氣未變，故八為不變之陰爻焉。由冬而春，乃由陰而陽，時序既改，陰氣亦變，故六為宜變之陰爻焉。」（氏著：《周易古經今注》，頁144）

9 屈翼鵬先生首倡卦爻辭成於一手之說，黃沛榮師已明白指出卦爻辭非雜纂而成，非長時間積聚的複雜的材料，亦非「由許多本子混合編纂而成」。（詳見氏著：〈周易卦爻辭釋例〉，《易學乾坤》〔臺北：大安出版社，1998年〕，頁155-156）關於《周易》義理與卜筮的一體性問題，詳拙著〈《易經》身體、語言、義理的開展——兼論《易》為士大夫之學〉，刊《中國典籍與文化論叢》12輯（北京：北京大學出版社，2009年12月），頁4-23。

伸；而「坤」的喻象則有「月亮」和「大地」的歧異。單就「月亮」和「大地」二者之間，是無法找到任何的關聯，以解釋「坤」同時象「地」又象「月」的原因的。然而，倘以「太陽」為「乾」象為基準，則月亮和大地都與太陽為相對：「日」和「月」對於地球都有重大影響，在古代漁獵、農業社會，先民早已從生活經驗中切身感知此一原理；而陽光為大地萬物生命所必需，也是人盡皆知的事實。

六十四卦之中，「坎離」二卦與「乾坤」二卦具有較為特殊的關係。「乾」、「坤」居上經之首二卦，「坎」、「離」居上經之末二卦。關於卦序的義理，黃沛榮師曾有精闢的論述。¹⁰我的看法是：「離」源出「乾」卦，「坎」則源出「坤」卦。「乾」本義為日照上出，軼軼不息。古往今來，人類對於生活用品如食物、衣物的乾燥，均多依賴日照，因此「乾」字又有乾燥義。¹¹日照猛烈，大地乾燥，則往往引致山林大火，《莊子》所謂「十日並出，萬物皆照」¹²即為同類的現象。古人取得火，除人為的鑽木等方法外，最通常的方法即係從山林大火之後的餘燼取得。「離」本象「火」，

10 參氏著：〈《易經》形式結構中所蘊涵之義理〉，刊《漢學研究》第19卷第1期（2001年6月），頁1-22。目前《易》學研究受限於出土文獻不足，未能證明今本《易》卦序，自卦爻辭撰著於西周初年，即已同時出現。但在未有更早的證據以前，我們仍應以今本為據。

11 《說文解字》釋「乾」為「上出也」，季旭昇認為「不知其義為何」。段玉裁解釋：「此乾字之本義也。自有文字以後，乃用為卦名。而孔子釋之曰：『健也。』健之義生於『上出』。上出為乾，下注則為濕。故乾與濕相對。俗別其音，古無是也。」（段玉裁：《說文解字注》〔臺北：漢京出版事業有限公司，1983年〕，頁740）段《注》的解釋非常清楚。季旭昇釋「乾」字本義為「乾燥」，並引《睡虎地秦簡》50.92：「比言甲前旁有乾血。」也可能是參考了段《注》「上出為乾，下注則為濕。故乾與濕相對」解釋的緣故。參季旭昇：《說文新證》（臺北：臺灣學生書局，2002年），頁273。

12 〔清〕郭慶藩：《莊子集釋·齊物論》（北京：中華書局「新編諸子集成」本，1961年），頁89。

但因與「乾」字具有密切的關係，故「離」九三爻辭有「日昃之離」的夕陽之象。

至於「坤」卦本義為雷電發生，而「陰陽」的「陰」字本義又為「雲覆日」，陰雲覆蔽、雷電交作，與大雨往往同時發生。因此「坤」的概念，本與雨水具有密切的關係。而「雨」即為地面河川之水的來源。「坤」字讀為「川瀆」字，《象傳》稱「地勢坤」表述「地勢順」之意，秦漢《易》家多認為「坤」本作「𡿨」，帛書《周易》作「川」，於是土地的「坤」與河流的「川」發生關係，「坎」水即源於此。¹³

在「易」的原理中，陰陽相輔、乾坤相對、剛柔並濟，固然是顛撲不破的道理。然而，陰陽、乾坤、剛柔互相依循、互相推移的模式，始終是乾、陽、剛為主動，坤、陰、柔為被動。以下我將再從卦爻辭、《易傳》和後儒的詮解等共三個方面分析。

三、從卦爻辭證明

《易》以「陽」為主的原理，發揮於卦名和卦爻辭之中，則有陽大陰小、陽吉陰凶、陽尊陰卑等思想。分析如下。

六十四卦除「乾」、「坤」二卦外，均以陰陽爻構合而成。陰爻稱「小」，陽爻稱「大」。「小畜」卦，朱子《周易本義》：

小，陰也。畜，止之義也。

毛西河（奇齡）《仲氏易》：

13 此一解釋詳見拙著：〈從《太一生水》試論《乾·象》所記兩種宇宙論〉，發表於武漢大學「中國簡帛學論壇2006」國際學術研討會，收錄於武漢大學簡帛研究中心：《簡帛》第2輯（上海：上海古籍出版社，2007年），頁139-165。

以大畜小者謂之小畜，以小畜大者謂之大畜。……大小者，陰陽也。

焦里堂（循）《易通釋》：

陽剛為大，陰柔為小。

陰陽爻以大小區分。「大」、「小」兩概念具有價值高低的含義，因此由「大、小」又引申出「主、從」、「吉、凶」的區別。如「泰」卦卦辭「小往大來」，「否」卦卦辭「大往小來」；「大」即「陽」，「小」即「陰」；「陽」來為「泰」，「陰」來為「否」；故「泰」卦為「吉」而「亨」，「否」則「不利君子」。¹⁴《易》義既然尚吉不尚凶，則必尚大不尚小，尚陽不尚陰。「大」字本身的意義即是正面的，如「大有」卦五陽一陰，卦辭為「元亨」。又「大有」二字為豐收之義。《春秋》宣公十六年：「冬，大有年。」《穀梁傳》：

五穀皆熟為有年也。五穀大熟為大有年。

「豫」卦九四，爻辭稱：

由豫，大有得，勿疑，朋盍簪。

「豫」卦一陽五陰，「大有得」的「大」即指九四陽爻而言，故卦名本具有「猶疑」之義，得陽爻則可以「勿疑」。

再以「剝」、「復」二卦為例，「剝」字字義為「剝落」，有

14 「泰」卦卦辭：「小往大來，吉，亨。」「否」卦卦辭：「否之匪人，不利君子貞，大往小來。」

敲擊、¹⁵破裂、¹⁶消盡¹⁷等意義，「剝」卦五陰爻居於上九之下，為「陽」被「陰」所消解之象，即《彖傳》所謂「柔變剛」，故上九爻辭「碩果不食」，「碩」義為「大」，上九「碩果」未為五陰所食。將此爻對照初、二、三、四、五爻，則五「陽」俱為「陰」所吞食、消解，故卦名為「剝」。又卦辭雖未至於「凶」，亦為「不利有攸往」。至於「復」字主要為「返回」¹⁸之義，其卦為初九一陽爻居於五陰爻之下，即指「陽」的返回並將有所滋長。故卦辭稱「出入无疾，朋來无咎。反復其道，七日來復」，「朋」即指「陽」而言，¹⁹則「陽」有滋長之義。以「剝」、「復」二卦比較，前者「陽」為「陰」所消解，則「不利有攸往」；後者「陽」滋息、「陰」減退，則卦辭為「吉」而「利有攸往」。可見陽息則吉，陰消則否。²⁰《易》義尚吉不尚凶，則尚陽不尚陰，可無疑問。

陰陽爻以大小區分，亦以大小區別君子、小人。前引「剝」卦

15 《詩經·豳風·七月》「八月剝棗」，《毛傳》：「剝，擊也。」見《毛詩注疏》（臺北：藝文印書館《十三經注疏》本，1979年），頁285。

16 《說文解字》「剝：裂也。」段玉裁：《說文解字注》，頁180。

17 段玉裁：「《易傳》曰：『致飾，然後通則盡矣，故受之以剝。剝者，剝也，物不可以終盡，剝窮上反下，故受之以復也。』按：此是『剝』訓『盡』，『裂』則將盡矣。」同前註，頁180。

18 《爾雅·釋言》：「復，返也。」（《爾雅注疏》〔臺北：藝文印書館《十三經注疏》本，1979年〕，頁37）又《周易》「泰」卦：「无平不陂，无往不復。」（《周易注疏》，頁42）《詩經·小雅·鴻雁之什·黃鳥》：「復我邦族。」鄭《箋》：「復，反也。」（《毛詩注疏》，頁379）

19 輔嗣《注》：「朋，謂陽也。」《周易注疏》，頁64。

20 以消息卦理論而言，「復」、「臨」、「泰」、「大壯」、「夬」、「乾」為陽息卦，喻十一月至四月陽氣滋長；「姤」、「遯」、「否」、「觀」、「剝」、「坤」為陰消卦，喻五月至十月陽氣潛藏、為陰所消。可見「陽息則吉、陰消則否」所代表的意義，置於自然界而論，則日照的有無，可以引申而喻指人事的吉凶。

上九爻辭「君子得輿，小人剝廬」，意指一陽爻居五陰爻之上，則有君子得小人支持之象；反之以小人而居於此爻，則無所庇蔭。²¹

四、從《易傳》的詮釋證明

卦爻辭「乾」、「坤」之義取法於陽光的顯隱。就卦爻辭而論，「乾」卦六爻以龍為象，強調剛健上進，故「潛龍」發展而至於「亢龍」；「坤」卦六爻則強調含蓄（含章、括囊无咎无譽）、中道（黃裳元吉）。《繫辭傳》提示：「乾」道主剛健，剛健則主變化、開創；「坤」道主柔順，柔順則主穩定、完成。²²《易》的精神在於變化，「乾」、「坤」二卦，其實均以變化為主——「乾」是顯明的變化，故有飛躍之象；而「坤」則是柔順的變化，正如履霜至於獲得堅冰。以《易傳》而論，《說卦傳》：

參天兩地而倚數，觀變於陰陽而立卦，發揮於剛柔而生爻。

換言之，一動一靜、一陰一陽、一剛一柔，雖然是相摩相盪，互相推移，但整個變動過程，在「動靜」、「陰陽」、「剛柔」的替換中，仍然是以變動為主，也就是以剛健變化為主，所謂「觀變於陰陽」即指此。《文言傳》釋「坤」卦「承天而時行」，則「坤」是承「乾」的力量，以「乾」為主導。又說：

積善之家，必有餘慶；積不善之家，必有餘殃。臣弑其君，子弑其父，非一朝一夕之故，其所由來者漸矣，由辯之不早辯

21 輔嗣《注》：「君子居之，則為民所覆蔭；小人用之，則剝下所庇也。」《周易注疏》，頁64。

22 《繫辭上傳》以「動」、「靜」釋「乾」、「坤」；《文言傳》亦然，論「乾」則強調「進德修業」，論「坤」則稱「至柔而動也剛，至靜而德方」。「動」即變化，「靜」則穩定。又《繫辭上傳》：「乾知大始，坤作成物。」

也。《易》曰：「履霜堅冰至」，蓋言順也。

甚至「順」也是一種「變」。《文言傳》又說：

天地變化，草木蕃；天地閉，賢人隱。

「生生之謂易」，變化就是生生的表徵。至於《繫辭傳》論變與不變，也是總以變動為主，而非以不變、靜態、穩定為主。如：

參伍以變，錯綜其數。通其變，遂成天地之文；極其數，遂定天下之象。非天下之至變，其孰能與於此？（《繫辭上》）

闔戶謂之坤，闢戶謂之乾，一闔一闢謂之變，往來不窮謂之通，見乃謂之象，形乃謂之器，制而用之謂之法，利用出入、民咸用之謂之神。（《繫辭上》）

剛柔相推，變在其中矣；繫辭焉而命之，動在其中矣。吉凶悔吝，生乎動者也。（《繫辭下》）

易窮則變，變則通，通則久。（《繫辭下》）

日往則月來，月往則日來，日月相推而明生焉。寒往則暑來，暑往則寒來，寒暑相推而歲成焉。（《繫辭下》）

《易》之為書也不可遠，為道也屢遷，變動不居，周流六虛，上下无常，剛柔相易，不可為典要，唯變所適。（《繫辭下》）

《易》是「天下之至變」、「一闔一闢謂之變」，然則《易》理以「變」為主，不以「不變」為主，顯然無疑。

《象傳》有「陽貴陰賤」之論。「屯」卦初九《象傳》：「以貴下賤，大得民也。」依王輔嗣《周易注》的解釋「陽貴而陰賤也」，《象傳》即以陽爻為貴，陰爻為賤。

五、從後儒的《易》詮釋證明

（一）董仲舒《春秋繁露》的詮釋

董仲舒《春秋繁露》有許多重要觀念來自《易》，其中常被討論的是「陽尊陰卑」，而此觀念之所以常常受到批評，又是因為它是綱常名教理論的基礎：君為臣綱、父為子綱、夫為妻綱，都是「陽尊陰卑」思想的延伸。但經過上文的分析後，即可明白，「陽尊陰卑」並不是董仲舒的新創，而是先秦《易》學的舊義。

首先，《春秋繁露》承戰國中葉以來陰陽五行的思想，而以儒家結合陰陽家的理論，重新建立一套宇宙秩序。這套秩序提出區別黑白、是非、厚薄、親疏、遠近、善惡、賢不肖²³等人倫價值觀念，以貫徹董氏的尊陽卑陰、²⁴尊君卑臣思想，而其理論基礎之一，即在於陰陽的關係與五行的秩序。其中五行相生相勝衍生出的朝代更迭、改正朔、易服飾之論，一般思想史書籍論述甚多，於此不再複述。唯此種更迭改易的理論，推其立說根本，應在於陰陽推移之論。《春秋繁露·天辨在人》稱：

少陽因木而起，助春之生也；太陽因火而起，助夏之養也；少陰因金而起，助秋之成也；太陰因水而起，助冬之藏也。²⁵

23 據《史記·太史公自序》：「夫《春秋》，上明三王之道，下辨人事之紀，別嫌疑，明是非，定猶豫，善善惡惡，賢賢賤不肖，存亡國，繼絕世，補敝起廢，王道之大者也。」《史記》（北京：中華書局，1959年），第10冊，頁3297。又《春秋繁露·楚莊王》：「屈伸之志，詳略之文，皆應之。吾以其近而遠遠，親親而疏疏也。亦知其貴貴而賤賤，重重而輕輕也。有知其厚厚而薄薄，善善而惡惡也。有知其陽陽而陰陰，白白而黑黑也。」蘇輿：《春秋繁露義證》（北京：中華書局「新編諸子集成」本，1992年），頁11。

24 《春秋繁露》有〈陽尊陰卑〉篇。

25 《春秋繁露義證》，頁335。

董氏這段話，是將金木水火與四季結合起來，並以筮法加以解釋。依《繫辭傳》所述的揲蓍之法，大衍之數五十，其用四十有九；三變而得一爻，十八變而得一卦。三變之中，三奇為老陽，即董氏所謂「太陽」，為夏季；二陽一陰得「少陰」為秋季；三陰為老陰，即董氏所謂「太陰」，為冬季；二陰一陽得「少陽」為春季。²⁶陰陽老少，既判定了易爻變不變的準則，同時也標示了四季的轉換。不過董氏所說的陰陽循環規律，陰陽的力量在其宇宙論中並不對稱。他說：

陽氣始出東北而南行，就其位也；西轉而北入，藏其休也。陰氣始出東南而北行，亦就其位也；西轉而南入，屏其伏也。是故陽以南方為位，以北方為休；陰以北方為位，以南方為伏。陽至其位而大暑熱，陰至其位而大寒凍；陽至其休而入化於地，陰至其伏而避德於下。是故夏出長於上、冬入化於下者，陽也；夏入守虛地於下、冬出守虛位於上者，陰也。陽出實入實，陰出空入空，天之任陽不任陰，好德不好刑，如是也。²⁷

依照董氏的講法，陽氣運行自東北開始，依順時針方向南行，繼而向北而藏其休。陰氣運行自東南開始，依逆時針方向，北行遇陽於正北，然後經正西方轉至南而屏其伏。這種運行中，陽的力量是實

26 參高亨對《繫辭傳》「兩儀生四象，四象生八卦」的解釋：「蓍草七揲者為少陽之爻，以象春也。由春往夏，是陽之增長，故七揲為不變之陽爻。蓍草九揲者為老陽之爻，以象夏也。由夏往秋，是由陽變陰，故九揲為可變之陽爻。蓍草八揲者為少陰之爻，以象秋也。由秋往冬，是陰之增長，故八揲為不變之陰爻。蓍草六揲者為老陰之爻，以象冬也。由冬往春，是由陰變陽，故六揲為可變之陰爻。少陽、老陽、少陰、老陰四種爻乃象四時。八卦由此四種爻構成，故曰：『四象生八卦』。」氏著：《周易大傳今注》，頁538-539。

27 《春秋繁露·陰陽位》，《春秋繁露義證》，頁337-338。

的，陰的力量是虛的。怎麼看得出呢？根據〈陰陽出入〉和〈陰陽終始〉兩篇的講法，夏至陰氣於正南方屏其伏，此下則漸盛而起於東南，至秋分而至於東，這時候，陽氣則居於西，「陰陽之氣俱相併」，²⁸過此則陽漸消而陰漸長，漸而入冬。至陰陽二氣相遇於北方，亦即在冬至時，實實在在的陽氣入化於地，「入者損一」；而空空虛虛的陰氣就出而占據在上，「出者益二」，出的力量大於入，故冬至而大寒凍；再漸而陽漸息而陰漸損，陰氣自北而行於西，陽氣自北而行於東，至春分而陽氣居正東，陰氣居正西，「陰陽之氣俱相併」，過此則漸而入夏，陰陽之氣相遇於正南方，此時為夏至，而實實在在的陽氣出長於上，「出者益二」；而空空虛虛的陰氣則入守地於下，「入者損一」，出的力量大於入，故夏至而大暑熱。在這種循環中，陽氣是正面的力量，春分少陽至於正東方和五行中的「木」結合，與之俱生；到達夏至，太陽與五行中的「火」結合，與之俱煖。這種情況，董氏稱之為「經」。相對地，陰氣是負面的力量，故春分陰氣至於西方不在東方，而反助東方之陽氣；秋分陰氣至於東方不在西方，而反助西方之陽氣。這種情況，董氏稱之為「權」。²⁹以圖表顯示，則為：

28 《春秋繁露義證》，頁340。

29 董仲舒此一思想，馮友蘭亦有分析，與本文稍有不同。讀者可以互參。詳氏著：《中國哲學史新編》（北京：人民出版社，1998年）第二十七章第七節，第3冊，頁55-65。另方面，《淮南子·詮言》亦說：「陽氣起於東北，盡於西南；陰氣起於西南，盡於東北。陰陽之始，皆調適相似，日長其類，以侵相遠，或熱焦沙，或寒凝水。」（劉文典：《淮南鴻烈集解》〔北京：中華書局「新編諸子集成」本，1989年〕下冊，頁485）《淮南子》與《春秋繁露》所述相同，而詳盡更有過之，指出陰陽發展於至極之地，「或熱焦沙」，那就是赤道的氣候；「或寒凝水」，那就是兩極的氣候。

	春分	春→夏	夏至	夏→秋	秋分	秋→冬	冬至	冬→春
陽	東	東南	南 (就其位)	西南	西	西北	北 (藏其休)	東北◎
陰	西	西南	南 (屏其伏)	東南◎	東	東北	北 (就其位)	西北

*「◎」表示其起源點

「陽」氣起於冬春之交，而「陰」氣起於夏秋之交。就經義而言，「經」訓為「常」，「權」則為「反常」。³⁰董仲舒的「經」、「權」之論的核心理念即係「陽實陰虛」。簡而言之，「陽」增長的力量源出於自身，此所謂「經常」；「陰」的增長則主要肇因於「陽」的衰減或消失，此所謂「反常」。換言之，「陰」並沒有實質的力量，凡「陽」減損，「陰」即增益。以自然界而言，日照所及即溫暖，日照不及則寒冷。

在董仲舒陰陽二氣運行的圖譜中，「陽」的運行是順時針由北而南再而向北，「陰」的運行是逆時針由南向北再而向南。這與自然界的四種現象一致，分別為：

- 地球是圓的。
- 地軸是斜的。
- 中國居於北半球。
- 天左旋，日月星辰自東向西運動。

天體繞著地球運動此一原理，自先秦思想家即已覺察到。³¹具體而

30 《尚書·大禹謨》：「寧失不經。」偽《孔傳》：「經，常。」（參《尚書注疏》〔臺北：藝文印書館《十三經注疏》本，1979年〕，頁55）《春秋》宣公十二年《左傳》：「政有經矣。」杜預《注》：「經，常也。」（參《春秋左傳注疏》〔臺北：藝文印書館《十三經注疏》本，1979年〕，頁390）《說文》：「權，黃華木，從木，瞿聲。一曰反常。」（詳參《說文解字注》，頁246）

31 《莊子·天運》：「天其運乎？地其處乎？日月其爭於所乎？孰主張是？孰維

言，董仲舒雖然沒有上述四方面的認知，但他的描述，完全符合太陽從北回歸線至南回歸線再返北的事實：首先，北半球之所以入冬轉冷，主要是因為日照轉移而直射南半球的緣故。此即所謂「陽實陰虛」。而由於太陽永遠從東方升起，因此董仲舒認為春分陽氣顯露即在東方，其源起的契機則在東北（即陰氣就其位於正北之後，冬至之後，一陽來復起之時），而日照自南回歸線返回北半球，故陽氣的「位」亦即其最強盛的地點必在南方（就其位）。相對地，就中國而言，冷鋒驅動寒流力量自北極而南下，主要是因為陽的力量消滅的緣故。故陰氣的「位」（就其位）在北方，而以冬至最為強盛。

漢儒除董仲舒外，漢魏《易》家又有「陽升陰降」之說，認為凡陽在下，應上升至五位；凡陰在上，應降居於陽所遺留之位。其說備見於屈萬里先生《先秦漢魏易例述評》，茲不贅辭。³²歷來治《易》者批評漢儒此一學說者甚多，³³我並不是說「陽升陰降」之說合乎《易》本義，但就理論背景而言，此一觀念實來自於「易道主剛」。從「易道主剛」觀念出現後，「陽貴陰賤」、「陽尊陰卑」、「陽升陰降」等思想，都隨之而興起。這樣的一條線索，可

綱是？孰居無事推而行事？意者其有機緘而不得已邪？意者其運轉而不能自止邪？」

32 依屈先生的分析，有「乾二當升坤五，坤五當降乾二」、「初陽當升五」、「三陽當升五」、「四陽當升五」等例。其後唐代李鼎祚編《周易集解》，承繼漢魏《易》家思想，亦持陽尊陰卑的思想，如「需」卦釋六四「需于血，出自穴」，稱「陰體卑弱，宜順從陽」，「陽」指初九。詳見屈萬里：《先秦漢魏易例述評》（臺北：臺灣學生書局，1969年），頁117-119。

33 如余敦康認為《周易》以傳解經的傳統是「著重於闡發陰陽相交、二氣感應的義理」，荀爽等學者的「陽升陰降」是象數派易學的特殊立場，不能視為一種普遍適用的體例，強行加在《周易》的文本之上。參氏著：《易學今昔》（桂林：廣西師範大學出版社，2005年），頁201。

以適切地解釋先秦至兩漢陰陽觀念的發展。

（二）王輔嗣《周易注》的詮釋

歷來研究者均肯定王輔嗣（弼）推翻漢儒象數的典範，而不知輔嗣對於漢儒象數，亦有部分的接受。關於「易道主剛」觀念的接受與否，輔嗣的情況比較複雜。人所共知輔嗣有「崇本息末」之論，而所謂「本」，實即《老子》所標舉的「無」。《周易》「復」卦「復見其天地之心乎」句下，輔嗣《注》曰：

復者，反本之謂也。天地以本為心者也。凡動息則靜，靜非對動者也；語息則默，默非對語者也。然則天地雖大，富有萬物，雷動風行，運化萬變，寂然至无，是其本矣。故動息地中，乃天地之心見也。若其以有為心，則異類未獲具存矣。³⁴

輔嗣以「反本」二字解釋「復」之名。「反本」之「本」亦即「崇本息末」之「本」，也就是上文的「靜」、「默」、「无」三個觀念。以本文縷述自卦爻辭、《易傳》一脈相承的觀念而言，「乾」為陽動、「坤」為陰靜，那麼輔嗣應該屬於主「陰」不主「陽」的一系思想。尤其如果我們讀《周易略例》，王弼說：

夫眾不能治眾，治眾者，至寡者也。夫動不能制動，制天下之動者，貞夫一者也。³⁵

「動」不是主，「貞一」才是主。「貞一」的概念源出《老子》「王侯得一以為天下貞」一語。那麼「一」就是老子的「道」，也

34 《周易注疏》，頁65。

35 《周易王韓注》（臺北：大安出版社，1999年），頁250。

就是「無」。因此邢璣《注》說：

制眾歸一，故靜為躁君，安為動主。³⁶

「安」、「靜」都是「無」的替代之名。作為「陰」的喻象，「安靜」才是「躁動」的君主。

但有趣的是，如果我們進入輔嗣的《周易注》，又可找到許多「易道主剛」觀念的痕跡，證明當輔嗣直接面對卦爻辭時，實無法違悖「主剛」的道理，隨文作《注》，也只好隨順舊義。首先，輔嗣注《周易》通用的觀念，以初、三、五（奇數）爻位為大、君、夫、剛之位，以二、四、上（偶數）爻位為小、臣、妻、柔之位；前者應配以陽爻，後者宜配以陰爻。以陽爻為「大」為「剛」，陰爻為「小」為「柔」。故「訟」卦《彖傳》輔嗣《注》曰：

以剛而來，正夫群小，斷不失中，應斯任也。

「以剛而來」指「訟」九二；「群小」即指初六、六三。輔嗣又以「陽」為「實」，如「小畜」卦九五爻辭《注》云：

以陽居陽，處實者也。居盛處實，而不專固，「富以其鄰」者也。

以「陽」為實，相對上則以「陰」為虛。輔嗣又以「五」位為「天位」，宜配以陽爻。如「需」卦九五《注》云：

己得天位，暢其「中正」，无所復須，故「酒食」而已，獲「貞吉」也。

輔嗣又認為「乾」卦九二有「君之德」，九五則既有「君之德」又

³⁶ 同前註，頁251。

有「君之位」。「坤」卦六五則《注》說：

坤為臣道，美盡於下。

輔嗣又以「陽剛」為君子，以「陰柔」為小人。「臨」卦《彖傳》「臨，剛浸而長，說而順，剛中而應，大亨以正，天之道也」句下，輔嗣《注》說：

陽轉進長，陰道日消，君子日長，小人日憂，「大亨以正」之義。

「臨」為十二月之卦，處「復」、「泰」之間，象陽氣的滋長，輔嗣引申為「君子日長，小人日憂」。如上文所說，《易》理陽長則君子道長小人道消為吉，陰盛則小人道長君子道消為凶，輔嗣承繼此一理念，加以衍釋：

夫剛長，則君子道興；陰盛，則小人道長。然則處陰長而助陽則善，處剛長而助柔則凶矣。³⁷

輔嗣又推論陰陽之間，陽為主帥，陰則不能為主帥。「師」卦六五爻辭「長子帥師，弟子輿尸，貞凶」句下，輔嗣《注》說：

柔非軍帥，陰非剛武，故不躬行，必以授也。授不得主，則眾不從，故「長子帥師」可也；「弟子」之凶，固其宜也。

另方面，他又以為陰陽之間，陽可以制陰，陰不得制陽。如「小畜」上九爻辭「既雨既處，尚德載。婦貞，厲。月幾望，君子征凶」，輔嗣《注》云：

37 《周易》「夬」卦九三，《周易注疏》，頁103。

體巽處上，剛不敢犯，「尚德」者也；為陰之長，能畜剛健，「德積載」者也；婦制其夫，臣制其君，雖貞近危，故曰「婦貞，厲」也。陰之盈盛，莫盛於此，故曰「月幾望」也。

據孔穎達所稱「上九制九三，是婦制其夫、臣制其君」，上爻為宜為陰，始能與九三相應；今雖為上九而非上六，但仍以「陰」之「位」壓制九三之陽，故有「婦制其夫，臣制其君」之象，而得「雖貞近危」的占斷。這樣看，輔嗣顯然認為以夫制婦、以君制臣、以陽制陰才是合宜的。

以上分析輔嗣觀念中的陰陽關係，總是以陽為主、為尊貴，以陰為輔、為卑賤。故「訟」卦初六輔嗣《注》說：

凡陽唱而陰和，陰非先唱者也。³⁸

唱者在先，和者在後。陽唱陰和，則是陽為主，陰為從。如果說輔嗣接受「易道主陽」、「易道主剛」的理念，應該是完全合理的判斷。

（三）張橫渠《正蒙》的詮釋

上文分析漢魏儒者對「易道主剛」一義的發揮，均係以《易》理為基本概念，加以衍釋的結果。直至北宋理學家，特別朝向「創造性的詮釋」，以發揮新義理為本旨。北宋五子均對《周易》有精深的研究，其中張橫渠（載）以「氣本論」的思想，對於《易》道以剛健為主的思想，有所演繹，值得注意。橫渠早年著《易說》，對於《易》理有所論述。晚年則融和早年的理論而著《正蒙》。這

38 《周易注疏》，頁34。又「革」卦六二輔嗣《注》亦說：「陰之為物，不能先唱，順從者也；不能自革，革己乃能從之。」（《周易注疏》，頁112）

也是一部完全以詮釋、發揮《易》理著名的哲學鉅著。

橫渠透過詮釋《周易》，吸收了《易》道主剛的要旨，用「有」來統一「有」與「無」這兩個觀念，用「動」來統一「動」與「靜」兩個概念。他利用此一方法，釐清「有」與「無」、「動」與「靜」兩組概念後，同時也界定了儒家思想與佛教、道教思想的不同。³⁹

關於「有」與「無」、「動」與「靜」的問題，可以從橫渠《正蒙》說明。《正蒙》建構的氣化宇宙論，是超越感官與經驗知解的「存有」。⁴⁰正因為它是超越感官與經驗知解，所以它能涵括佛教最高概念「空」的屬性。橫渠的方法，是用描述「空」概念的術語，來刻畫他思想中的氣本體，稱之為「太虛」：

太虛無形，氣之本體。其聚其散，變化之客形爾。至靜無感性之淵源，有識有知，物交之客感爾。客感客形，與無感無形，惟盡性者一之。

「太虛無形」，即具有超越感官與經驗知解的屬性；但它為「客形」、能「變化」那就是「有」而非「無」。這裡橫渠強調「至靜

39 儒、釋、道三教對於宇宙根源的理解，儒家主「有」、佛教主「空」、道教主「無」。對於儒者而言，「空」、「無」都是與「有」相對的觀念，這是宋明以降儒者常以釋老並稱的緣故。北宋幾位開山的理學家都很清楚，單單講存有之宇宙，不足以回應佛、老的「空」、「無」思想（也可以說宋儒受了釋、老「空」、「無」思想影響，已不走漢儒直接講「存有」之氣化宇宙的路子）；但過度向「空」、「無」一邊傾斜，又好像向釋、老思想投降，失去儒家的立場。倘如用存有論的方式描述一個「空」、「無」（或近乎「空」、「無」）的概念，那又變成《淮南子》類型的宇宙形成論，立論者非要一層層講出「無」如何生「有」的過程不可。

40 橫渠認為萬物是實體的存在，《正蒙·太和篇》說：「若謂萬象為太虛中所見之物，則物與虛不相資，形自形，性自性，形性、天人不相待而有，陷於浮屠以山河大地為見病之說。」詳見《張載集》（北京：中華書局，1978年），頁8。

無感」是「性之淵源」，甚至引起學者誤會他是「性」、「氣」二元論。⁴¹其實橫渠對「本體」、「淵源」的描述，其意僅僅是強調宇宙本體的大公中正；落實到人的道德心而論，也是大公中正。換言之，客觀的世界本源和主觀的人性本源一樣，本身是客觀地、本然地存在在那裡，沒有方所、沒有意態。⁴²「客感客形」講的是「有」，「無感無形」講的是「無」，總之宇宙的本然狀態只是一個整體，不得已才分為兩方面來講。將「有」和「無」統一起來，即橫渠所謂「有無混一之常」，⁴³就是一種最高的調和之存有，這是「太和」之名的由來：

太和所謂道，中涵浮沈、升降、動靜、相感之性，是生絪縕、相盪、勝負、屈伸之始。其來也幾微易簡，其究也廣大堅固，起知於易者乾乎！效法於簡者坤乎！散殊而可象為氣，清通而不可象為神，不如野馬絪縕，不足謂之太和。語道者知此，謂之知道；學《易》者見此，謂之見《易》。不如是，雖周公才美，其智不足稱也已。

「太和」是「道」，所謂「中涵浮沈、升降、動靜、相感之性，是生絪縕、相盪、勝負、屈伸之始」，那就是「氣」。「太和」中涵「氣」，不是在「氣」之外別為一物、或層次更高的一種存在，否則就變成「無中生有」了。「太和」其實即是「氣」的存有的既無

41 張岱年曾指出有些學者認為橫渠的思想是二元論，而橫渠有一些話也「比較難懂，更易引起誤解」，因此張岱年認為張載的「唯物論是不徹底的」。參氏著：〈關於張載的思想和著作〉，收入《張載集》，頁2-5。

42 因此他所講的「靜」，並不是老莊所講的虛靜，而是含有儒家德性意義、不雜人欲、「無意必固我之鑿」（《正蒙·中正篇》語）的情狀。

43 《正蒙·太和篇》：「若謂虛能生氣，則虛無窮，氣有限，體用殊絕，入老子有生於無自然之論，不識所謂有無混一之常。」見《張載集》，頁8。

形無垠、又為客形客感的一種廣漠統一的狀態。所以一講到「太和」是什麼，那就只能描述「氣」的各種形態變化，是一種「存有」——也由於它是「存有」，所以它和道、佛的「無」、「空」都截然不同。他說：

知虛空即氣，則有無、隱顯、神化、性命通一無二。顧聚散、出入、形不形、能推本所從來，則深於《易》者也。

將有無、隱顯、神化、性命、聚散、出入、形不形全部統一起來，與《易》有何關係呢？原來橫渠觀念的氣化宇宙，雖為有無統一、動靜統一，但究其終極意義，則始終是存有的、動態的，而不是虛空的、靜態的。試看「太虛無形，氣之本體」一段文字以下的描述：

天地之氣，雖聚散攻取百塗，然其為理也，順而不妄。氣之為物，散入無形，適得吾體。聚為有象，不失吾常。太虛不能無氣，氣不能不聚而為萬物，萬物不能不散而為太虛。循是出入，是皆不得已而然也。然則聖人盡道其間，兼體而不累者，存神其至矣。彼語寂滅者往而不反，徇生執有者物而不化，二者雖有間矣，以言乎失道則均焉。聚亦吾體，散亦吾體，知死之不亡者，可與言性矣。⁴⁴

宇宙間充滿著「氣」。「氣」既是自然的元素也是先驗地具有至善的德性。就是說「氣」本身有一種「順而不妄」的「理」。「太虛」既是「無感無形」、「客感客形」的統一體（「盡性者」可以「一之」），又「不能無氣」，那麼「無感無形」之時，「氣」事

44 同前註，頁7。

實上還是存在的。同時「氣」具有「理」地聚散攻取百塗，本身即是「太虛」的變化，體用統一，有無統一，就是橫渠最重視的，因此橫渠「聚亦吾體，散亦吾體」。這個「體」不是人的形體生命，而是將人的形體生命擴大來看去體察宇宙的生命。「散入無形，適得吾體」，反過來說，吾體有限的生命階段結束，也將散入無形而為太虛。「體」未嘗變化，只不過是一個永恆的「動→靜→動→靜」過程。這個過程雖然是一動一靜，但通體卻是動態而不是靜態。橫渠稱這兩種狀態是一個動態、統一的整體。《橫渠易說·說卦》說：

兩不立則一不可見，一不可見則兩之用息。兩體者，虛實也，動靜也，聚散也，清濁也，其究一而已。有兩則有一，是太極也。若一則有兩，有兩亦一在，無兩亦一在；然無兩則安用一？⁴⁵

這段話從正面解釋，那就是體用「不離不雜」的意思。「用」就是「兩」，「體」就是「一」。「兩不立則一不可見」（沒有兩就沒有一），那就是用中見體，是體用不離；「一不可見則兩之用息」（沒有一則亦沒有兩的作用），那就是體在用之上，是體用不雜。這個動態的過程，用《易》的語言來講就是一陰一陽：

不悟一陰一陽範圍天地，通乎晝夜、三極、大中之矩，遂使儒佛老莊，混然一塗。語天道性命者，不罔於恍惚夢幻，則定以「有生於無」為窮高極微之論，入德之途。不知擇術而求，多見其蔽而陷於淫矣。⁴⁶

45 《橫渠易說》，同前註，頁233。

46 《正蒙》，同前註，頁8。

「一陰一陽」既是「理」，也是「氣」，理氣一體，晝夜、三極、大中之矩都是「氣」中的順然不妄的規律和準則。《正蒙》又說：

氣聚則離明得施而有形；氣不聚則離明不得施而無形。方其聚也，安得不謂之客？方其散也，安得遽謂之無？故聖人仰觀俯察，但云「知幽明之故」，不云「知有無之故」。⁴⁷

這段話等於說，一切都是「氣」的聚散，無論有形、無形均然，都屬存有的問題，根本沒有「有無」的問題，而且「聚」時為「客」（雄案：「客」字一本作「有」），「散」時非「無」，那就是永恆的存有。他也由此推斷，宇宙大生命的問題只有「幽明」的問題而無所謂「有無」的問題，這是因為宇宙永恆為「有」之故。進一步說，不但是永恆之有，也是永恆之動。《正蒙·參兩篇》說：

地所以兩，分剛柔男女而效之，法也。天所以參，一太極兩儀而象之，性也。一物兩體，氣也。一故神，兩故化，此天之所以參也。……陰陽之精互藏其宅，則各得其所安，故日月之形，萬古不變。若陰陽之氣，則循環迭至，聚散相盪，升降相求，絪縕相揉，蓋相兼相制，欲一之而不能，此其所以屈伸無方，運行不息，莫或使之。不曰性命之理，謂之何哉？⁴⁸

這段話形容「陰陽之氣」各種相盪、相求、相揉、相兼、相制，「欲一之而不能」，換言之「太虛」之體落實為氣化的世界，運動才是恆常的狀態。〈動物篇〉又說：

物無孤立之理，非同異、屈伸、終始以發明之，則雖物非物

47 同前註。

48 同前註，頁10-12。

也。事有始卒乃成，非同異、有無相感，則不見其成。不見其成，則雖物非物。故曰：「屈伸相感而利生焉」。⁴⁹

天地萬物本身是一陰一陽的永恆存在，這就是「物無孤立之理」。同異、有無的互相感應，則是一陰一陽的動態存在。

上述的觀念，在橫渠早年的著作《橫渠易說·復卦》中已有所演繹：

靜之動也無休息之期，故地雷為卦，言反又言復，終則有始，循環無窮。……剝之與復，不可容線；須臾不復，則乾坤之道息也。故適盡即生，更無先後之次也。此義最大。⁵⁰

「復其見天地之心」句下，注云：

《象》曰：「終則有始，天行也。」天行何嘗有息？正以靜，有何期程？此動是靜中之動。靜中之動，動而不窮，又有甚首尾起滅？自有天地以來，以迄于今，蓋為靜而動。天則無心無為，無所主宰，恆然如此，有何休歇？⁵¹

這幾段話真是再明白不過了。一動一靜，無休息之時，等於說天地恆動，動靜循環，無窮無盡。即使「靜」之時，亦是在「一靜一動」的狀態中，此即所謂「自有天地以來以迄于今，蓋為靜而動」。橫渠說「此義最大」，那麼「動」就是他所體認到宇宙最終極的概念。

回到本文一再提出的觀念，《易》理「乾」、「坤」二卦，一

49 同前註，頁19。

50 《橫渠易說》，同前註，頁112-113。

51 同前註，頁113。

陽一陰、一剛一柔、一動一靜，但畢竟陰陽、剛柔、動靜的統一，是統一於剛健的動態變化之中。正因為張橫渠如此理解《易》理，才描繪出一個恆常動態的氣化宇宙。這也可見橫渠對於《易》理終極的體會，《易》道是以剛健為主，而不以柔順為主的。

（四）朱子《周易本義》的詮釋

朱子與傳統《易》家均以乾為晝、為陽、為剛、為動，以坤為夜、為陰、為柔、為靜。此無異辭。⁵²又稱陽爻為大、為大人；陰爻為小、為小人。大小之間，亦有主從、尊卑、貴賤之義，如「困」卦卦辭「亨，貞，大人吉，无咎，有言不信」，朱子《周易本義》（以下簡稱《本義》）說：

困者，窮而不能自振之義。坎剛為兌柔所揜，九二為二陰所揜，四、五為上六所揜，所以為「困」。坎險、兌說，處險而說，是身雖困而道則亨也。二、五剛中，又有大人之象。占者處困能亨，則得其正矣，非大人其孰能之？故曰「貞」，又曰「大人」者，明不正之小人不能當也。⁵³

據朱子的解釋，「困」卦之窮而不能自振，主要反映在九二與九五兩個陽爻被初六、六三和上六三個陰爻所困，其喻象則是大人為小人所困，則陰陽貴賤、吉凶、尊卑之義，就很清楚了。

或以為朱子陰陽貴賤尊卑之義，只是隨順舊義，並不代表他對

52 《繫辭上傳》「六爻之動，三極之道也」句，《本義》：「柔變而趨於剛者，退極而進也；剛化而趨於柔者，進極而退也。既變而剛，則晝而陽矣；既化而柔，則夜而陰矣。」見《周易本義》（臺北：大安出版社，1999年），頁236。又「易不可見，則乾坤或幾乎息矣」句下，《本義》：「凡陽皆乾，凡陰皆坤。」見頁250-251。

53 《周易本義》，頁178。

於「易道主剛」的觀念有任何新的詮解，那麼讓我們看《繫辭上傳》「乾以易知，坤以簡能」句下，《本義》說：

乾健而動，即其所知，便能始物而无所難，故為以易而知大始。坤順而靜，凡其所能，皆從乎陽而不自作，故為以簡而能成物。⁵⁴

朱子直言「坤」「皆從乎陽而不自作」，豈不就是「陽主」而「陰從」之意？宋代理學家亟嚴「義利之辨」，而「家人」卦六四「富家，大吉」，朱子《本義》釋曰：

陽主義，陰主利。以陰居陰而上在位，能富其家者也。⁵⁵

在理學的概念範疇中，「義」屬天、公、理，「利」則屬人、私、欲。朱子「陽主義，陰主利」的思想，在宋儒思想體統中，還與「君子小人之辨」相為表裡，因此「夬」卦《彖傳》「剛長乃終」句下，《本義》說：

以卦體言，謂以一小人加於眾君子之上，是其罪也。「剛長乃終」，謂一變則為純「乾」也。⁵⁶

又「夬」卦辭《本義》說：

以五陽去一陰，決之而已。然其決之也，必正名其罪，而盡誠以呼號其眾，相與合力，然亦尚有危厲，不可安肆。又當先治其私，而不可專尚威武，則利有所往也。⁵⁷

54 同前註，頁234。

55 同前註，頁150。

56 同前註，頁167。

57 同前註，頁166。

朱子解釋「夬」卦眾陽為「眾君子」，而決去一陰之「小人」，尚要「正名其罪，而盡誠以呼號其眾，相與合力」，這段話中陽貴陰賤、陽尊陰卑的思想就更為清晰了。故「坤」卦《彖傳》「東北喪朋，乃終有慶」句，《本義》云：

陽大陰小，陽得兼陰，陰不得兼陽。故坤之德，常減於乾之半也。⁵⁸

「陽得兼陰，陰不得兼陽」一語，即具體指出「陽」與「陰」並非處於對等、並重的狀態，而是「坤之德，常減於乾之半」。此一意義，拙著〈論乾坤之德與「一致而百慮」〉一文亦曾有所申論，茲不贅辭。「坤之德」如何「常減於乾之半」呢？「乾」《文言傳》「大哉乾乎！剛健中正，純粹精也」句下，《本義》說：

純者，不雜於陰柔；粹者，不雜於邪惡；蓋剛健中正之至極。而精者，又純粹之至極也。或疑乾剛无柔，不得言中正者，不然也。天地之間，本一氣之流行，而有動靜耳。以其流行之統體而言，則但謂之乾，而无所不包矣。以其動靜分之，然後有陰陽剛柔之別也。⁵⁹

「或疑」以下一段文字，朱子申論之意再明白不過了：「乾」无所不包，而「乾」之下區分動靜以後，始再有陰陽剛柔之分。如前所述，朱子思想中，「乾」屬剛、動、健、陽，「坤」屬柔、靜、順、陰，當無問題。但這與「乾无所不包」並不衝突，朱子之意，實即上文分析張橫渠的部分相同的意思：宇宙之間的動態過程固然

58 同前註，頁40。

59 同前註，頁37。

是一動一靜、一陰一陽、一剛一柔，但統體而觀察之，這種二元相對、相摩相盪的關係，本身即一個終極的剛健、動態的活動。朱子所謂「无所不包」即指此而言，所謂「流行之統體」亦即指此而言。然則朱子觀念中，「易道主剛」的意義和張橫渠是頗為近似的。

六、結論

「易道主剛」只是一個籠統的概念，一個基本方向。這個基本方向在《易》理形成之時，已透過「地球主要受太陽引力控制」、「地軸傾斜」、「日照南北運移」等幾方面確立起來，先民因此早就深深感受到「乾」、「陽」是整個自然世界運動的一個主導力量。後世的詮《易》者從卦爻辭確立了陽大陰小、陽吉陰凶的觀念後，《易傳》、董仲舒、王弼、張載、朱熹等哲學家加以分析、演繹，對「易道主剛」概念作不同的發揮，包括陽貴陰賤、陽尊陰卑、陽主陰從、陽義陰利等觀念，以及陽可包陰陰不可包陽、乾可包坤坤不可包乾的思想。後世的思想史研究者每謂漢儒陽尊陰卑的倫理思想，是為古代封建專制制度立言，又稱王輔嗣推翻漢儒象數，似乎沒有注意到「易道主剛」的原理，是歷來《易》家普遍接受，並且有所承繼和發揮。宋儒雖然以創造性的詮釋，對於《易》理有新的突破性解釋，將之接引到心性論的建構上；但仔細分析，橫渠、朱子二君子在明瞭「易道主剛」的原理後，亦將此一思想加以發揮而建構其宇宙論。看來研治《易》學和思想史的學者，都不得不重新評估「易道主剛」此一概念的影響力了。

十一、宗教性之詮釋

——近世儒者《易經》閱讀的文本與真理

伍安祖(On-cho Ng)* 著

楊小慧、潘穎恩** 譯

* 現任美國賓州州立大學歷史與宗教系教授 (Professor of Department of History & Religious Studies, The Pennsylvania State University)

** 楊小慧現為美國賓州州立大學教育系博士生，潘穎恩現為美國賓州州立大學比較文學系碩士生。

一、引言：宋明清儒家對《易經》的閱讀

現代閱讀理論開展出多種詮釋的可能性，而這篇文章則從詮釋的角度，思考《易經》的文字與被從中推出的真理之間的關係，這些真理包括道、天、理。以文字作為媒介來傳達儒家對真理的哲學概念，到達了真理被封載到經典文體裡的程度。其實，儒家對個人和社會的思考都建基於像《易經》之類的經典上。但這並不是因為經典有不可置疑的權威和教條，而是因為它們印證了先哲所屬時代的生活模式與社會價值。雖然這些經典是要直接對閱讀儒家思想的人傳達它的道理，但由於兩者相隔於不同的時空，他們的距離必須透過一道道橋樑連接，其首要的就是讀、譯、解這些注釋，而詮釋則變成了閱讀經典所必須的過程。雖然詮釋是為追尋先哲所鋪陳的卓越真理而作，詮釋的本質和目的卻可被形容為是有宗教性的。

這篇文章所要檢視的，是宋明清儒家的注經者是如何解讀經典的。透過細讀他們對《易經》的評注研究，我們不但可以探索到原典（Ur-classic）對儒家學者的歷史意義，還可以討論到作者和讀者之間的關係這一課題。觀察到經典及環繞經典的評注所形成的豐富傳統，我們可以肯定儒家讀者對《易經》的解釋受到它被接受的背景所影響和限制。但與此同時，對經典的詮譯是在學術社群裡產生的，而這些社群則認為經典本身所擁有的標準觀點已是充足、根本和一致的。用現代詮釋學的說法，這些觀點所傳達的就是作者的意圖。而讀者的反應和解讀雖然不盡相同，這其實都跟《易經》的溝通意圖有關。

二、用詮釋的觸角閱讀經典

由於有關現代詮釋習慣的種種想法和辯論產生了以上的論點，所以在這裡首先要詳述一些對閱讀和理解經典的主張，尤其是關於經典的本質和疑問。¹首先，這些主張大都出於對語言有局限的想法，認為語言本身的缺點讓它在本質上難以創造、表達和確定一個特定意思，因此語言只能有限地表達擁有多重意義的現實和作為它的載體，而文本就是由這樣的語言所構成的。與此同時，語言這個封閉的系統只是重複地表達自己，而非真正地跟外在的客觀世界互動，這誤導性和缺點恰好讓語言不能夠成為吸收和傳達知識的工具。²

在這樣的情況下，將語言錄於文字裡的作者亦無法控制文字並指定某單一意思或理解。換言之，作者的本意無法被確定，而文本的意義則由讀者所決定，並在特定的文化歷史背景和地區的社群裡產生。在讀者的參與下，閱讀無疑變得多元化，而文本也變成是多聲道的。因此，傅柯（Michel Foucault）曾大膽地宣告「人之消亡」，意思是寫作的主題不能避免地在語言這不斷翻滾和移動的熔

1 這個主題的討論載於 Stephen Kepnes, *The Text as Thou: Martin Buber's Dialogical Hermeneutics and Narrative Theology* (Bloomington: Indiana University Press, 1992), pp.62-71, pp.112-115; Francis Watson, *Text and Truth: Redefining Biblical Theology* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1997), pp.95-98; W. Brueggemann, *The Bible and Postmodern Imagination: Texts under Negotiation* (Minneapolis: Augsburg Fortress Publishers, 1993), pp.1-25; Nathan Scott Jr., "The House of Intellect in an Age of Carnival: Some Hermeneutic Reflections," *Journal of the American Academy of Religion*, 55: 1 (Spring 1987), pp.3-21.

2 Jacques Derrida, *Of Grammatology*, trans. Gayatri Chakravorty Spivak (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1976), *passim*.

流中消失。³ 另外，羅蘭·巴特（Roland Barthes）也宣稱，運用語言來思考和寫作必然會帶來「作家之消亡」，因為作家依賴文字作傳達，而文字在本體上又談不上是實質的，所以這只能算是被意識形態影響的文字表述或描述——由始至終都是一種修辭或幻象。⁴

總括來說，不能確定作者的意圖和原文的歷史背景，因而無從得知文本的原意，所以不論是在經典或是宗教層面上，讀者可以對文意有多種不同的解釋，所以不會出現某些重要和富代表性的道理被刪除的情況。

現代對文本和閱讀的思考，幾乎一致地慣於採用尋根究底和懷疑的詮釋角度。這種角度打破詮釋學傳統，認為對文本的理解不單指讀者接收到作者所傳達的意思，強調這種理解是在特定的社會環境下所產生的，並且由種種不同的詮釋帶出多層意義。但打破傳統詮釋學的形式和假設，能否重整我們對文化和歷史遺產的認知並取得重要成果？這些激進的立場是否增加了對傳統的忽視，並且貶低文化活動和價值？如果說，閱讀不斷改變讀者的時代感，它又是否像道德倫理一樣對重整社會規範具有能力和優勢呢？從前質問不斷改變的論述，現在則失去備受推崇的地位，包括那些神祕的價值和嚴苛的規範，這種對經典的詮釋不就變成了單純的對抗，並反映出後現代社會道德淪喪的特點嗎？

傳統詮釋學維護絕對、穩定和統一的意義，相對地，現代詮釋學則講求包容多元、差異和不定的閱讀。而在這兩者之間還有著另

3 Michel Foucault, "What Is an Author?" in *Language, Counter-Memory, Practice*, ed. Donald F. Bouchard (Ithaca: Cornell University Press, 1977), p.116.

4 Roland Barthes, "The Death of the Author," in Roland Barthes, *Image, Music, Text*, trans. S. Heath (New York: Hill and Wang, 1977), p.142.

一種既尊重傳統（包括經典及其價值）又容納得了讀者自由解讀所得之多重意思的現代詮釋法。在承認詮釋者獨有的文化和歷史背景之餘，也尊重文本的完整性和權威。它肯定傳統必須透過語言來傳達和保存，而語言的本體地位是不容置疑的。馬丁·布伯（Martin Buber）在哲學和神學上的詮釋就是一個好例子。布伯在對聖經作出最終肯定的同時，亦注意到“Thou”和“I”（即讀者）之間的關係存在對話和互動。作為接收知識的旁觀者，讀者在欣賞整個文本和保存其完整性的同時，亦肯定當中必須切身正視與讀者自身的差異性。在這種對話的形式中，讀者“I”雖被本著互助互惠精神所作的交流啟發，但同時在透過文本“Thou”尋找、更新和肯定自我的過程中迷失於它的多樣性裡。“I-Thou”的對話關係是閱讀和瞭解的根本條件。⁵ 伽達默爾（Hans-Georg Gadamer）熟練地將這種對話模式發揮成一套淵博的詮釋和理解的哲學。⁶ 伽達默爾運用了一些激進懷疑性的詮釋學原理：一、認為讀者可以完全看穿並理解作者意圖的看法，是一種妄想而且不切實際。二、讀者在特定的文化、歷史背景下，以新的角度閱讀《易經》，他們的理解因而受此限制、影響和啟發。三、詮釋由從前和現存的詮釋社群所產生，同時對他們的洞見作出了回應。四、文本可以產生多樣的閱讀，而閱讀的合理性和

5 Kepnes, *The Text as Thou*, pp.19-78

6 對伽達默爾一個更詳盡的討論可見於筆者兩篇文章：“Affinity and Aporia: A Confucian Engagement with Gadamer's Hermeneutics,” 刊於 *Interpretation and Intellectual Change: Chinese Hermeneutics in Historical Perspective*, ed. Ching-I Tu (New Brunswick: Transaction Publishers at Rutgers University, 2005), pp.297-310；以及“Some Thoughts on Two Early Qing Readings of the *Great Learning* (*Da Xue*) in Light of Gadamerian Hermeneutics,” 刊於《臺大文史哲學報》第53期（2000年11月），頁37-67。亦可參考 Kepnes, *The Text as Thou*, pp.26-32, 與 Watson, *Text and Truth*, pp.49-51. 但請注意筆者這裡對伽達默爾詮釋理論的簡短分析，主要以這個理論中對載存真理的作用和質素，在這之前的文章對此的討論只屬概論性質。

認受性不一定需要符合傳統智慧標準。儘管如此，伽達默爾在《真理與方法》這鉅著中主要關心的是，經典的品質和作為真理載體的功能（兩者皆以文字和藝術的形式存在）。由於經典揭示存在的真理，伽達默爾反駁詮釋的激進學派將經典和它的來源侷限於狹義的歷史背景，並故意令經典難以對持久的真理作任何宣稱。在任何情況下，由於詮釋者本身的主觀瞭解不能被除去，閱讀要做到對歷史完全客觀只是空談。事實上，詮釋者先入為主的觀念、假設和偏見構成了自身難以改變的視野或「自然歷史意識」，這不但應該獲得認同，還應該要變得明確。讀者視野與文本的相會跟交談和對話一樣，是一種追尋的過程，並最終對主題達成一致的意見。但要達到視野的融合以至意見和瞭解的一致並不容易，因為這牽涉到將讀者的文化時代感拉近經典。然而，讀者和經典之間的相異，由兩者共同的傳統所連接而變得不陌生，這種融合是能夠做到的。經典文本的傳統地位，加深了讀者所參與的共同「活生生的歷史」（living history），而這類讀者因為深受傳統價值觀牽引，所以不會對文本作劇烈的新詮釋。⁷

伽達默爾和布伯都主張，讀者只要將自己沉浸在經典的對話關係裡（形成詮釋的行為），終會看到並瞭解文本的真理。由此，理解就是「接觸到一些確認自身為真理的東西」，而詮釋者必須服從這些真理。伽達默爾認為文本作為“Thou”（此處未提及布伯），合理地扮演著掌控讀者意識的角色。⁸ 這個“Thou”正是透過文字表達，而形成經典的傳統。但讀者臣服於傳統，並非等於一種視野勝過了另一種，應該說，兩種視野互相瞭解並各自作出改變，成就了

7 Cf. Watson, *Text and Truth*, pp.45-46.

8 載於 Kepnes, *The Text as Thou*, pp.26-27.

兩者的融合。這一改變，讓從閱讀過程中所得出的傳統的普世真理和主張，得以透過存在主義式的應用，被以新方法閱讀、瞭解和應用於讀者身處之特殊歷史情境中。我們可以說，如果道德是有意識的決定，那麼閱讀作為對文本有意識的回應也是一種道德行為，促進了我們的意識和情感活動，引導我們向值得追尋和重視的真理邁進。

這裡必須重申的是，對伽達默爾而言（對布伯亦然），經典將傳統具體化，我們不能透過產生經典的特殊歷史環境而完全瞭解這些典籍。因為這些典籍能夠歷久不衰地作為真理的載體，所以它們的重要性和影響力從最初被冠以經典地位的時候，就已經開始發展了。經典穿越了時空，不僅將歷史的創造帶到了現在，也將它投射到未來。它們持久的有效性和價值，即它們作為社會規範的能力，是由經過歷史文化嚴峻考驗的傳統而確立的。它們不應被視為教條。作者受各種狀況所束縛，而讀者所處的歷史環境（更不用說歷史潮流本身），總是調和著作者的意圖，因而重新闡述了經典的意義。雖然在典籍被創作和讀者閱讀那兩個時刻之間有著很深的裂縫，但它並不是一個陌生和疏離的空間，因為它同時展現習俗和傳統，並賦予它們活力。

簡言之，對伽達默爾來說，經典並不被固定封鎖在其源起的特定歷史時空裡。閱讀、詮釋和理解，就是在當前的環境脈絡和經典宣稱的真理之間作出調和。與此同時，為免誤作無事實根據的時代錯置或教條式的盲目信仰，我們必須認知和正視作這類闡述的危險及困難。由於這些真理經歷過時間的試煉並且有著完善的界定，更是社會賴以維持價值認同和提倡社福主張的基礎，它們不但有利於深沉省思現代，也對未來有所啟發。因此，詮釋的目的，就是要透

過閱讀和瞭解經典來接受和認可它傳達真理的企圖。⁹ 換句話說，這些文本傳遞了真理。

三、成中英對《易經》的本體詮釋閱讀

成中英的本體詮釋學主要關心並更有力地指出真理和文本的關係，這對《易經》是一種創造性的詮釋，亦納入了更多儒家的閱讀、瞭解習慣，並擴展了洞見。這包含和正視了，作為人文的一部分、並是主觀和多數人親身經歷的世界的真實面。嵌進《易經》原典的本體詮釋學，將自身定位在天人和諧觀中。它以宇宙的互聯性為特色，申明宇宙自然規律中的同時代性和共同創造性，由卦爻的體系論和受倫理道德引導的人文世界所體現。這部經典的中心思想（作為它的明確意義或作者的意圖）指出，自然規律不應從文化中被分割成一個客觀的他物，而「道」或「天」也不是被理想化、一直超越永恆的超生命體（Being）。根據本體詮釋的說法，正如天人在互相融合而達致相互的瞭解和啟發一樣，當我們閱讀文本並與現實生活作對照的時候，並不會單單將文本裡面所描述的現實看成是抽象的，而是置身並切身體驗於其中。

一個認真看待經典的讀者，在詮釋之外，更過著文本所描述的生活，從這一層意義來說，讀者是一個仁者，而且本身擁有道德轉化的潛能和動力。就此而言，讀者不是存在於文本之外或與其他人對立，而是從他人身上確定自我。我們只能夠透過其他人來確認自我的存在。讀者為了獲得這種相互的身分認同和啟迪，因而嘗試實現成中英所說的本體詮釋學的、受《易經》對「觀」（即觀察和領

9 Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, trans. Joel Weinsheimer and Donald Marshall, 2nd rev. ed. (New York: The Continuum Publishing Co., 1989), pp.285-307.

會)的概念啟發的「綜合觀察原理」。這原理要求讀者仔細和廣泛地研讀象徵式的、透過六爻圖象表達的自然秩序，進而認識到天、人和道德這三個不同層面。這個深度觀察的原則依據成氏所說的「互感相應原理」(principle of congruence of reciprocal feelings)，用以支持個人知識和跟他人的互動。藉由培養理解別人情感的道德能力，我們能夠知道他人的苦楚從而發展美德。換句話說，自我的發現與瞭解並不是發生在自我本身，而是透過同理心的認知和相互的瞭解，進而跟別人建立真正的人際關係來發現自我。¹⁰

成中英的本體詮釋學揭示出宇宙的本體真實性裡面的真理和智慧，以及《易經》也提及的宇宙本體跟人文的繁複關係。在這論述中，成中英在揭示經典對社會持久規範的重要性之餘，並沒有磨滅它特殊的中國歷史遠源，更沒將它侷限成狹義的儒家文化界限。成中英透過揭示經典在現代社會中的可能性，將經典從過去的靜態中解放出來，說明了我們可以怎樣在本體認識上有效地精練、產生和擴展文本中的真理。事實上，成氏主張建構或解構現代中國哲學，必須由重新界定《易經》的真理開始，以作為中國人思考有關宇宙、世界和人文的出發點和標準模式。閱讀經典就是要把握它以象數表達宇宙的整體和動態系統，並且指出義理中的道德意義。雖然成中英將他對《易經》的詮釋擴展到至遠至廣，並博覽中西哲學傳統裡面中肯的概念，但他同時亦尊重古代典籍的原創性和明確的視野，將它視為對世界仍有啟發作用的見證。¹¹

10 這個對成中英本體詮釋學的討論基於筆者的文章“Chinese Philosophy, Hermeneutics, and Onto-hermeneutics,” *Journal of Chinese Philosophy*, 30: 3-4 (Sept./Dec. 2003), pp.373-385.

11 對成中英本體詮釋學更詳細和更有洞見的分析，可參考潘德榮編：《本體與詮釋：賀成中英先生七十壽誕論文專輯》（上海：上海社會科學院出版社，2005年），頁29-62。

四、宋代儒家對《易經》的主要閱讀

毫無疑問，當儒家注經學者接觸《易經》時，他們尋求的不是激烈地改變文本或創造全新的意義，而是（用伽達默爾的術語）嘗試帶出它的「歷史作用」。他們藉著強調和支持經典的持久規範性和道德權威，努力保存經典的連貫和完整性。對他們來說，這部經典見證了宇宙、自然及人的現象和事件，而先哲就在當中透示他們對天人和諧這有意義的生活的證據。

朱熹對「道」所揭示先哲智慧的一連串重要和決定性事件的重讀和重示，反映出他在解讀《易經》的過程中對經文中明確的中心理念的積極追溯、定位和宣稱。¹² 他寫《周易本義》和《易學啟蒙》兩部著作，就是因為他看到之前部分評論對經典的核心論述有偏差。換成現代詮釋學的說法，朱熹最關心的是在他之前有太多讀者將《易經》原典過度任意開放地解讀，作者的本意在過程中被抹煞了，取而代之的是讀者專橫的解讀，這造成了他們偏頗且不忠於經典原意，作多重天馬行空的解釋。在朱熹看來，這些解讀團體的說法是靠不住的。

對朱熹而言，《易經》最大的意義在於它是由先哲所寫成的。首先是創畫卦爻的伏羲，然後是創「彖」（判斷及決定卦辭的神喻）的文王。接下來有周公，他豐富了爻辭（用簡明的文字闡釋爻所含的意思）。《易經》的《繫辭》（或稱《大傳》）清楚地顯示

12 我對於朱子的詮譯是基於 Joseph Adler 翻譯朱子的《易學啟蒙》中極具參考價值的導言。參 Joseph Adler, "Introduction," in Zhu Xi, *Introduction to the Study of the Classic of Changes (I-hsüeh ch'i-meng)*, trans. Joseph A. Adler (Provo: Global Scholarly Publications, 2002), pp.i-xxv; and Kidder Smith, Jr., Peter K. Bol, Joseph A. Adler, and Don J. Wyatt, *Sung Dynasty Uses of the I Ching* (Princeton: Princeton University Press, 1990), chap.6.

了神農、伏羲兩位古代聖王的作為和重要性。伏羲藉由仰觀天象、俯察地形、觀察動物和人體的運作，創造了一套運用陰陽互動互生原理的卦爻系統。它不但透過圖象描繪出宇宙和自然的形態和動態，也準確地指出與其並存的人類社會中的道德推論。結合天和人，伏羲看透並指出了道德的大道。這大道編載了萬物的結構及道理，推測和明示人類秩序與自然秩序的和諧交流。根據朱熹的說法，伏羲是「道學」的第一位老師，也是濃縮了所有孔子以及中華文化價值和教導的「道統」祖師。

朱熹進一步宣稱，雖然《易經》的宇宙人類體系論假定了道德意識在宇宙中的存在，然而伏羲本身的意圖，是要寫一部探究神喻的占卜之書，而不是要對道德規範的哲學作沉思和發現。朱熹因此對支配《易經》研究、詮釋的象數學和義理學都提出異議。根據朱熹的說法，概觀宇宙論和數字命理，象數詮釋學已經轉向過於誇張、講究宇宙運行公式的一套精緻化的六爻系統。從另一方面來說，義理的詮釋被淹沒在卦爻判斷、線條解釋和《大傳》的文本附注材料中。為了解釋、圖示和預測最終的運情，義理詮釋學致力於從《易經》中抽出原意所表達的道德意義。這樣的詮釋並不是機械化的預言，而是對於遭遇和特殊環境有所瞭解以後，作出符合道德行為、有條理並仔細地培養對適切的回應的認知。正如朱熹斷言，雖然《易經》自然而發的道德制約為原文添了不少色彩，但他們本身並不包括經過詳盡闡述的道德規範。

有趣的是，雖然朱熹爭論著要回復到《易經》的原意，但同時間他也將自己的哲學成見、假定和偏見加入他的詮釋理想裡。上天顯象《河圖》給伏羲，又傳遞《洛書》給堯。由於《河圖》、《洛書》是代表宇宙的象徵性和命數學的文字記載，先哲能夠從中瞭解

宇宙的道理並領導國家的運作。據說伏羲就是利用《河圖》畫出了八卦。這些帶啟示訊息的文字必須要好好探究，而這種詮釋亦必須加入朱熹所描述的「窮理」。眾所皆知，朱熹對學習的本質和過程的理解，是以「格物」為基礎，而這如非比「窮理」先行，便是兩者相伴而生。事實上，他在《繫辭》中找到了認識格物概念的範例。這體現於伏羲經過對萬物（包括天地、動物、人）的綜合觀察理解和八卦建構圖之中。

從這簡短的觀察之中，我們可以看出朱熹將他獨特的詮釋和視野扎根於理解原典上，這正是他的研讀與其他擁有文化權威卻欠缺神祕和根據原文重要性的論著之間的分別。因此，朱熹尋求為《易經》重建那單一、統一和顯豁的解釋——即它那奠基於踐形崇德、兼攝神喻，並與客觀境遇相和諧的中心真理——而取代了文化文明交替歷程中堆積出來的多種詮釋。

當然，朱熹並沒有給《易經》的「真義」作出最後的定義，而他也努力建構詮釋學在神喻上的功能，這恰巧與其他人在評估《易經》不同優點的方向，產生共鳴。儘管關於《易經》的意義和要旨有不同的詮釋，但是儒家的注經者從不直接懷疑經典的典範性及宇宙觀的價值。雖然不能否定《易經》有它的歷史來源和創造時期，但對他們而言，它的價值不僅僅在於對編史工作的重要性。因此，儒家的《易經》詮釋並沒有被看作是人為意識結構下的經典加工品，也不應被當作歷史重建下的物品。研讀《易經》和探索它的訊息與價值，已不僅僅是簡單地重建悠悠已逝的過去、來克服古代和現代之間的距離，而是要實質地將經典的教導帶回來，因為事實上經典未嘗離開我們。換言之，除了歷史因素，宗教和超自然的觀念也滲透在儒家對《易經》的詮釋之中。宗教的觀點認為《易經》的

真理雖然褪色，但仍然歷歷在目；歷史的觀點則認為過去雖然已經不可挽回，但我們仍有義務緊守它的價值。《易經》的宗教詮釋觀念將現在看成過去的延續，重新喚起相關且不能被侷限於某一個時代的經歷；而歷史的觀點則讓過去永存，以使過去那被想像出的現實不斷被重新創造和顯示出來。前者主張過去有一種現代性，而後者則僅認同過去透過現代人的目光呈現一種偽現代性。

事實上，回顧豐富多元的《易經》注解歷史，我們不可否認古經受到了複雜多樣的解釋的衝擊。但在多樣化的背後，真理的傳播有著一種單純的、一致的狀態。例如，雖然程頤和朱熹的詮釋非常不同，但他們對《易經》的解讀同樣受到宗教般的詮釋動力所驅使。朱熹將程頤推崇為傳播「道」的主要人物，但依然質疑這位前輩太注重《易經》的道德意義和教訓，而忽視了經文原來的占卜意圖。然而，在程頤解譯《易經》的鉅著《伊川易傳》中，對《易經》神聖、負載真理、超越視野能力的描述，並不少於朱熹。對程頤而言，經典根本的洞見在於它以宇宙規律統一的原則「理」為中心，嵌入形上學的道德啟發所產生的超倫理學（meta-ethics）。因此，程頤對於「復」卦的解釋，極力地表達了關於天、地、人運作的真理，和那不言而喻並且不能避免的「道」的調諧原則：

其道反復往來，迭消迭息。七日而來復者，天之運行如是也。消長相因，天之理也。陽剛君子之道長，故利有攸往。一陽復於下，乃天地生物之心也。先儒皆以靜為見天地之心，蓋不知動之端乃天地之心也。非知道者，孰能識之？¹³

13 釋「復」卦《彖傳》。程頤：《二程集》（北京：中華書局，1981年），第3冊，頁819。

相呼應地，程頤所建構及傳達的動態宇宙，不僅是天地間的運作，人也參與在內。程頤透過注解「咸」卦的意義，昭示了人類存在那種富有動態和活力的特點：

感者，人之動也，故皆就人身取象。拇取在下而動之微，腓取先動，股取其隨。九四无所取，直言感之道，不言咸其心，感乃心也。四在中而居上，當心之位，故為感之主，而言感之道，貞正則吉而悔亡，感不以正，則有悔也。又四說體居陰而應初，故戒於貞。感之道，无所不通，有所私係，則害於感通，乃有悔也。……感，動也，有感必有應。凡有動皆為感，感則必有應，所應復為感，感復有應，所以不已也。¹⁴

所以根據程頤的說法，要實現人文就是要不斷作天人的同理交流，並且提升自我修養以為社會國家服務。

明顯地，當程頤努力在《易經》的詮釋裡尋找和揭示真理的同時，他心中早已存在生活的目標。生活在派系衝突激烈的時代，作為一位政治迫害的受害者，他利用經典評論作為武器，去批判他所生活的時代和場域，同時也提供了解決之道。他揭露十一世紀的中國如何被無節制的野心家和貪得無厭的小人所困擾著。他藉由《易經》的真實事件來議論這兩類人該如何改正：

人之處家，在骨肉父子之間，大率以情勝禮，以恩奪義。唯剛立之人，則能不以私愛失其正理。故「家人」卦大要，以剛為善，初三上是也。¹⁵

換句話說，程頤身為一個注經學者，處於特殊的歷史交界點，他在

14 釋「咸」卦九四。同前註，頁857-858。

15 釋「家人」卦六二，同前註，頁886。

自己對經典文本已有的瞭解裡面，找出可以改善品德及社會政治生態的方法。雖然程頤積極地生活，並運用他的生命來解決他那時代的流弊，但他還是會訴諸經典文本的救贖力量。從《易經》經典如絲的脈絡中，他織出一個現代的政治課題，肯定了正義，亦申斥囂張自私的勢力，要求不斷的自我道德審視，並使「君子」和「小人」對立。他也囑咐政府以品行優劣作為選拔官員的標準，提倡將道德修養和學習作為治國之本。¹⁶ 經典注解與政治議題的滲透，標誌著一種由創造力帶出的詮釋傳統，它既透過歷史事蹟看經典文本，亦透過經典文本來看歷史事蹟。

在《易經》注經傳統裡的象數學中，我們同樣看到對真理和文本關係的肯定。以數字機制準確表達這個宇宙的微妙，經文中的計算被認為是真實世界中的面貌。邵雍的宇宙命理觀並非是知識分子沉溺於想像的虛構物，而是一個尋找客觀表現宇宙萬物真實運行的系統。他這樣做，世人將明白事物的本來面目，而不會以自身狹隘、地區性的個人主觀的感覺來描述，因為那樣最好的情況只會造成不完全的見解，最糟的還會完全誤解。對邵雍而言，《易經》以象數系統建立，提供了不容爭議、最重要和原始的素材：

太極既分，兩儀立矣。陽上交於陰，陰下交於陽，四象生矣。

陽交於陰，陰交於陽，而生天之四象；剛交於柔，柔交於剛，

而生地之四象，於是八卦成矣。八卦相錯，然後萬物生焉。¹⁷

邵雍從閱讀《易經》——尤其是《說卦傳》、《繫辭傳》，得出字

16 類似關於經典評論和政治論述互融關係的命題，亦可見於Tze-ki Hon, *The Yijing and Chinese Politics: Classical Commentary and Literati Activism in the Northern Song Period 960-1127* (New York: SUNY, 2005), pp.110-134. Smith et al. pp.136-142.

17 邵雍：《皇極經世書》（臺北：臺灣中華書局，1982年），第2冊，卷7，頁24b。

宙萬物個體發展中那根本、單一、統一的真理。他進一步宣稱，此一個體發展模式是以最精巧準確的象數表現出來的，而非以文字。因此，他建造圖表及數字命理學的序列，例如《先天圖》、《河圖》及時間循環的標誌，以求在萬物的基礎上進行「反觀」，同時也昭顯凡人優入聖域之途。

和程、朱一樣，邵雍將《易經》的中心意義，放在它集合天、地、人的天人合一觀上，三者生死、消長、行止、動靜、開闔等無盡的相對循環中，形成一個動態的大整體。儘管他們的詮釋重點和注解方法有明顯的不同，這三位學者對哲學人類學（philosophical anthropology）的看法，在本質上是相似的。宇宙和自然的規律提供了一個有意義的結構及行動的模式，作為引導人類行為的線索，亦作為瞭解《易經》「觀」的意念和「感應」的精髓。當己身成為大整體所包含的主要部分，以之為中心模範，他的行為思想則和宏觀的宇宙達成和諧共鳴，此時，微小的自身已具備超越小我的能力，能和「太極」、「道」、「理」成為一體。自身達到與天地合一的地步，他的詮釋和判斷解釋說明他與宇宙的關係，因此能闡明最根本的真理原則。能達此境界，便是聖人了。如果《易經》確實闡明一種非常特別、高度特殊的哲學人類學，這樣，任何對於經典原文的保證將必然只是傳達這個人類學的學說。可以進一步地說，儒家的《易經》注解，很大部分為了灌注天人合一的哲學信念，這種支持和鼓勵學習先哲的想法，深受邵雍、程頤、朱熹所擁戴。這樣說來，他們的詮釋學很明顯看得出帶有宗教色彩。

五、王夫之對《易經》的詮釋

再舉一個例子就足夠了，詳述王夫之這位十七世紀偉大思想家

的例子就最適合不過。他對《易經》有大量著作，包括評論以及注解其宋明先輩鉅著的著作。眾所皆知，王夫之大力反對邵雍利用象數系統來表示宇宙的外形和運作。¹⁸對王夫之而言，提出這樣的象徵，過於執著於機械化的形式，行動上的決定性太強，對天人和《易經》的關係的瞭解充滿了錯誤的概念。王夫之所看到的宇宙秩序，完全不是邵雍所描述、形塑的整潔、勻稱的樣子。他認為宋朝的學者專家花太多功夫在許多術數或數字命理學的規則上，而沒有根據先儒推定為統理萬法的「象」作邏輯分析。他認為「五行」的分類並不清楚，天地間的萬法萬象也不是均能用單一的數字法則來解釋。十二律和十二月不能完美地放在一起並應用到刻板的算術上，也沒有任何理由給予某些數字特權凌駕於其他數字之上。因此從一到十，每一個數字在《易經》的命理學中都擁有同樣的比重。進一步來說，那「在先」和「在後」的概念，與人和天有關的說法都沒有關係，因為「天」超越這種暫時性的分離。由此看來，邵雍的《先天圖》所揭示的就更難站得住腳了。根據王夫之的看法，雖然這種二分相對的法則有利於闡明及組織人類對現實世界二元現象的概論（陰陽、高低、明暗、天地、儉奢、傲謙），然而在邵雍的描述中，它的分類方法並無良好效果，而且對於有機之宇宙的根本多變性、不穩性及不確定性提出不公正的看法，反而使得二分相對法則的功能衰退。

最值得注意的是，王夫之拒絕了邵雍的系統論，因為它本身的決定論鼓勵了人類在社會中對宿命低頭。雖然宇宙運作無疑地運用

18 這裡關於王夫之對邵雍象數詮釋學的評論是根據 Alison Black, *Man and Nature in the Philosophical Thought of Wang Fu-chih* (Seattle: University of Washington Press, 1989), pp.116-164.

許多正確和有規律的方法原理，以至於「定則」、「成則」能夠被分出，但是宇宙運行並不聽隨人和規範性的律則，因此它是無私的。正如「陰陽周流六虛，不可為典要。」¹⁹ 因此，一個人也「不可以私意邀物理之必然。」²⁰ 用我們現代的術語來說，「私意」便是自我中心，亦稱作主觀意識。換句話說，王夫之認為邵雍被他豐富的想像力及主觀意識所害，使得他一下子成為了出色的創新者，同時也是錯誤的製造者。他根本上就錯，因為他的系統終究披著偽飾的外表，拒絕宇宙的不確定性、不可測性、互動、有機、無目的的天性。

重要的是，王夫之對邵雍的譴責只針對邵雍誤解《易經》及誤建《易》理，但王夫之從不批評《易經》本身。王夫之這點是很明確的，他認為從《易經》中可以得到道德的真理、宇宙的真義及象數命理學。他自己的形上學建構於基本的《易經》原則及命名法上，根據他所假定的宇宙運動的運作功能，由「氣」活躍地推動陰陽不斷互動的運行模式。王夫之解釋他為什麼用以下的方法寫了多種《易經》評注：

《外傳》以推廣於象數之變通，極酬酢之大用，而此篇（《內傳》）守象爻立誠之辭，以體天人之理，固不容有毫釐之逾越。至於《大象傳》則有引申而無判合，正可以互通之。²¹

明顯地，王夫之讚許珍愛《易經》的道德教誨以及宇宙的象徵符號。第一個重要的概念，就是王夫之對詮釋學的努力其實是一種

19 王夫之：《周易內傳發例》（臺北：成文出版社，1976年），頁11b。

20 王夫之：《周易外傳》（北京：中華書局，1977年），頁268。

21 朱伯崑：《易學哲學史》（北京：華夏出版社，1995年），第4卷，頁6-7。

「重複」的舉動——他重複了邵雍及其他前賢對《易經》價值的認定，然而這同時也是一種排拒、推翻前者的行動——他駁斥前人的研究，而追求建立一個可能是更好的詮釋。這種一連串重複及推翻的行動，以及同意與不同意的相互呼應觀點，使得儒家釋經傳統不斷受到鍛造並持續創新。的確，所有的傳統都在重複又推翻的解釋過程中形塑了它的不朽，也說明了經典有不斷詮釋的價值。經典的文本珍藏了傳統要求不斷詮釋中引出大家認同的規範和價值。因此，應減少錯誤的詮釋，分歧的理解也必須協調。王夫之對《易經》的詮釋，就是為了刪除及協調新儒家對《易經》的閱讀理解。

六、現代本體詮釋學對《易經》及其解釋的反省

本文讚賞經典及其中的智慧，並在現代的思考、閱讀及理解下，考察《易經》的中國詮釋學。在此，筆者很明顯地冒了一個險，對於解構主義者及後現代主義者來說，本文的論點看起來似乎過時了，也沒有批判性。然而，儒家注經者很強烈地意識到，也欣賞到源於經典中的文字含有理解真理的可能性。可以這樣說，注經者像是紡絲的蜘蛛，從經典原本的素材，織出了博學多見的評論網絡。他們深信《易經》永遠處於「現在式」的製造過程，充滿了洞見。讀者解讀它的那一刻，和作者創作之時一樣新鮮。他們完全融入《易經》的溝通本意裡，看待自身就好像經典是有意寫給他們看的。也許解構主義的讀者堅持認為這些作品、作者的背景不像，所以也無法說明作品的意向到底如何，讀者又是誰。然而對儒家釋經者而言，經典的確具有值得恢復的意義，而他們認為這項有意義的工作是他們的責任。雖然他們的注解大相逕庭，但《易經》的中心意義仍是一致、透澈的。

《易經》成為儒家的經典，因為它所宣稱的宇宙觀及它與人類感情交流關係的真理，非常有說服力，故它有資格號稱是真理。這經典具有超越時間和作為典範的價值意義，需要不斷地詮釋並加以新的想像，弄清它的歷史源頭和權威，同時也弄清它作為現代規範的重要性，以及激勵人心的特質和救贖的能力。《易經》這原創的文本，提供了超越敘事的基礎，致使中國文化社群擁有穩定及認同。它是神祕文化的源頭，也是社群經驗的組織及倉庫。這些神話正如諾斯洛普·佛賴伊（Northrop Frye）所歸納的「偉大的法典」（The Great Code），²² 他們是故事和圖象的網絡（正如伏羲創八卦最原始的圖象，和最深刻的宇宙人類實像達成一致）。以此說來，《易經》對這些宋明清儒家學者而言，既是神聖的（它對整個宇宙有深切的瞭解），也是世俗的（生活在每天存在的基本事情之中）。因為他們知道當神話的高境界，包括它對真理的隱喻特質被磨滅，那就不會留下任何實質的東西了，而他們的社群將失去意義和情感。在這情感上，我們的詮釋最終有著宗教性質的意義及概念。²³

但《易經》作為世界經典，它的重要性和地位是什麼？在某種程度上，它不再只是屬於中華文化嗎？什麼使它具有跨時空的能耐？就這個範圍而言，它能引起中國以外的關注嗎？《易經》

22 這是 Northrop Frye 在聖經中形容的“the Great Code”請參閱 Northrop Frye, *The Great Code: The Bible and Literature* (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1982), pp.xvi-xix, 32-34.

23 之前對《易經》經典地位的討論，主要參考了以下著作對經典文本本質的洞見：David Tracy, *The Analogical Imagination: Christian Theology and the Culture of Pluralism* (New York: Crossroads, 1981), pp.102-108; Robert M. Grant, with David Tracy, *A Short History of the Interpretation of the Bible*, 2nd ed. (Philadelphia: Fortress Press, 1984), p.186; and David Tracy, *Plurality and Ambiguity: Hermeneutics, Religion, Hope* (San Francisco: Harper & Row, 1987), pp.1-12.

如果被冷藏在刻板的教條中，像是頑固執著於迂腐的傳統，或是它被當成是刺激對外來美術陶醉的古董般的文化孤兒，那《易經》便無法持久。相反地，借法蘭克·克穆得（Frank Kermode）的話來說，因為它非常具有「開放的調節能力」，²⁴ 其經典原文有「多重意義共存的特性」，所以能歷久不衰。²⁵ 我們可以說，現在《易經》被認為是世界經典，它的詮釋不再是從前儒家的特權。反之，身為現代經典，它必須「小心地去掉專斷，開放多元的解釋，因為它現處的世界便是如此的」。²⁶ 因此，《易經》能夠成為經典，很大部分是歸功於它能產生及調和多元的意義的能力，正好符合現代主義或後現代主義多元解讀的思維，取代了那啟發舊時代的儒家學者所提出的一元倫理學及本體宇宙的真理。現代這些真理被視為具有多元視野的觀點。然而，在大量各式各樣的視角之下，《易經》完整的核心訊息仍不應視而不見。的確如此，詮釋可跨越時間和讀者相會，而現在還跨越了空間，更確定了《易經》的無限性。可是如果僅僅從歷史詮釋學的有利觀點來解讀，便不能完全理解其訊息，正是《易經》深刻、恆遠的洞見（或是真理的宣達）造就了它的永恆。它指出人類理解的力量及宇宙的認識化，是和諧共鳴的。

24 Frank Kermode, *The Classic* (New York: Viking Press, 1975), pp.44-45. 這個對於《易經》重要性的思量是基於 Kermode 對經典主題的想法。

25 同前註，頁133。

26 同前註，頁108。

十二、《易大傳》與 中國自然宇宙觀

安樂哲 (Roger T. Ames)* 著
吳傑夫 (Geoffrey Voorhies)** 譯

* 現任美國夏威夷大學哲學系教授 (Professor of Department of Philosophy, University of Hawaii)。

** 現為國立臺灣大學中國文學系博士生。

一、前言

在中國思想史的曲折發展中，儒道經典均扮演了重要的角色，並可作為探討古代中國宇宙觀的重要文獻依據。在不斷地引起歷代學者的研究興趣，及對中國人自我認識的影響上，沒有一書能與《易經》相提並論。從任何意義上來說，《易經》從古到今一直是經書之首，甚至可以說，所有中國宇宙觀的哲學術語都來自這部開放性的經書，及幾千年以來所累積的相關注疏中。

《易經》的文本由兩個部分組成：「經」，是指示讀者探尋人事關聯的占卜手冊；「傳」，亦即七種附加於「經」之後的注解，由於其中三種注解又各分成兩部分，故統稱為《十翼》。至於傳統上用以尋找創造性人事關聯的手冊，其成書的時代遠早於注解，因此單獨被稱為《周易》。

《十翼》並非一人一時之作，甚至時有不完整之虞，且成書的時代無庸置疑要比《易經》晚許多。雖然如此，《十翼》某些部分極為重要，可視為中國古代宇宙觀的縮寫，並對中國人的世界觀有持續性的影響。對考察中國早期的宇宙觀而言，在目前流傳下來的文獻當中，《十翼》中的《繫辭》（或稱為《大傳》）可能是最重要的依據。1973年在長沙市馬王堆的出土文獻中，出現公元前168年寫成的帛書版本，我們至少可以確認《大傳》成書時代的下限。

《大傳》是一部深奧、可塑性極高、又晦澀到令人找不到頭緒的文本。裴德生（Willard Peterson）在進行文本分析時，曾堅稱《大傳》「在過去兩千年以來，一直是中國文化傳統中，針對宇宙如何運行，以及人類要如何適應這種運行，最重要的論述之一。尤

其從宋代到清代間，幾乎所有關於外在世界與人類在其中所處地位的重要理論性討論，都借用《繫辭》——也就是學者口中的《大傳》——的辭彙與觀念來進行」。¹

夏含夷（Edward Shaughnessy）根據馬王堆出土文獻重新翻譯《大傳》時，曾呼應裴德生對《大傳》評價，認為此說的價值在於注意到「《繫辭》以《易經》為中心統合了天人的關係，無疑是關聯性思維中最複雜、成熟而細緻的論述，也是整個中國哲學體系的基礎」。²因此，夏含夷指出「事實上，《易經》在過去兩千年以來一直處於中國思想的核心，一部關於《易經》詮釋傳統的歷史，幾乎就等於一部中國思想史」，³此說實不為過。

二、《易經》所展現的宇宙觀

《易經》的文本本身就是《易經》所欲呈現世界觀的實物教學。換言之，當我們使用這種強調歷程的世界觀來思考個別「事件」的本質時，這些個別焦點與其所形成的場域之間的關係，有助於對世界體系形成全像式的理解（holographic understanding）。正如裴德生所主張的，《易經》作為其中一個「焦點」，「在字裡行間就能夠重現天地之間所運作的各種關聯與歷程」，也因此可以提供讀者一種洞察宇宙各種運作的平台，而適時運用對這種關聯與歷程的理解，便是「人間所有有效行動的根

1 Willard J. Peterson, "Making Connections: 'Commentary on the Attached Verbalizations' of *The Book of Changes*," *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 42:1 (1982), p.67.

2 Edward Shaughnessy (trans.) *I Ching: The Classic of Changes* (New York: Ballantine, 1997), p.1.

3 同前註。

據」。⁴ 裴德生進一步指出，「《易經》並非獨立於宇宙運作之外，而是宇宙的縮影，也就是因為這樣的關係才使得《易經》能夠『有效』」。⁵ 在《大傳》中我們可以明確地看到同樣的主張：

《易》之為書也，廣大悉備；有天道焉，有人道焉，有地道焉。⁶

《大傳》的架構實由一組關鍵的哲學用語所組成。我們可以從經驗世界中得出層出不窮的二元對立詞彙，如高低、動靜、剛柔、虛實、大小、明暗、寒熱等。在如此被理解的世界中，所有的變化便在這些息息相關、兩極又變動不居的緊張關係中出現。而這種緊張關係正好是變化過程中所產生嶄新結果的來源。⁷

天的闔闢之門是在上古經典素材中，常被用來比喻日新又新的天地的興起與停息：

是故闔戶謂之坤，闢戶謂之乾，一闔一闢謂之變，往來不窮謂

4 Peterson, "Making Connections: 'Commentary on the Attached Verbalizations' of *The Book of Changes*," p.85. 在回答「具有占卜性質的文本要如何與宇宙『連接』」這個問題時，裴德生自稱「重現」一詞，便是「我在明知只能提出一個勢必不適當的名稱的情況之下，在企圖說清楚這種連接的關係時所作的微不足道的努力。」他進而十分明白地陳述宇宙與《易經》之間的關係，也就是我所謂的全像式的焦點與場域之間的關係：「他們各自為完全相同的『二者之一』，彼此互為對方的複製品，彼此相互為根。」（參見該書頁91）

5 Peterson, "Making Connections: 'Commentary on the Attached Verbalizations' of *The Book of Changes*," p.91.

6 《周易注疏》（臺北：藝文印書館《十三經注疏》本，1979年），頁175。翻譯《易經》時，筆者曾參考各種英譯的版本，受益良多，特別是裴德生與林恩（John Lynn）的譯本。

7 幾千年以來，《易經》一直做為啟發中國人對世界秩序的鑰匙，並且提供圖象性的比喻與思考性的詞彙。其他經典曾經同樣作為比喻的來源，如《春秋繁露·正貫篇》曾用類似的說法，主張《春秋》是秩序的淵源：「是以必明其統於施之宜。故知其氣矣，然後能食其志也；知其聲矣，而後能扶其精也；知其行矣，而後能遂其形也。」

之通，見乃謂之象，形乃謂之器，制而用之謂之法，利用出入
民咸用之謂之神。⁸

就像《大傳》許多其他的內容一樣，這段話從對生生不息之自然歷程的觀察說起，最後提出建言，說明實質融入變動不居的世界，如何能夠啟發人文經驗：

是故形而上者謂之道，形而下者謂之器，化而裁之謂之變，推而行之謂之通，舉而錯之天下之民謂之事業。⁹

《易經》的主軸乃是如何協調變動不居的世界與人類經驗。此文本的目標基本上是具有規範性與指引性。它旨在處理生命中最棘手的問題：在自然與人文互相推移、相輔相成的世界中，人類將如何融入自然的歷程，才能充分利用這個世界衍發的各種可能性？

儒家倫理本身作為一種宇宙現象，從自然運動與人類活動交錯之間所產生的天人合一觀念開展而來：

天地之大德曰生，聖人之大寶曰位，何以守位曰仁，何以聚人曰財，理財正辭、禁民為非曰義。¹⁰

同樣的，人類社群的靈性，是人類透過對於宇宙變化的深切理解、以及這種深切理解所能激發的合宜行為所呈現出來的。簡而言之，靈性是受啟發的生活方式所產生的結晶：在情勢未明時察見端倪，預知並掌握各種可能性，而且努力去完成它們。如此一來，「內聚」於典範人物（聖人）的德性，便「外擴」為一般人民所奉為圭

8 《周易·繫辭上傳》，頁156。

9 同前註，頁158。

10 《周易·繫辭下傳》，頁166。

臬的行為模式：

知幾其神乎。君子上交不諂，下交不瀆，其知幾乎。幾者，動之微，吉之先見者也。君子見幾而作，不俟終日。……君子知微知彰，知柔知剛，萬夫之望。¹¹

事實上，這種透過恆常適當和創造性行為所呈現的靈性，便是人性所能追求達致的最高成就：

過此以往，未之或知也，窮神知化，德之盛也。¹²

在陳述文本自身起源的故事時，《大傳》便說明人類對脈絡的回應何以能夠自昔至今地神化宇宙。遠祖伏羲與神農根據他們視為外在世界恆常的特性「變通」，建立起人文經驗的韻律，進而憑藉這個韻律參與「變通」的律動。看到自己對宇宙運作的洞察有如此效力以後，他們受到啟發，進一步使用由意象、模型與模式所組成的「六線形化語言」（即卦畫）表達他們對現實生活的詮釋，以遺愛於後世子孫。更值得我們注意的是，這些前賢並非冷眼旁觀地對自然界進行研究，而是致力於個人化理解與構連的計畫：

《易》窮則變，變則通，通則久。¹³

透過他們在語境化方法（ars contextualis）方面的努力，——即在自然過程中有效地替人類的經驗取得和諧，並且尋找適當的脈絡，以期盡力實踐天地造化的機會，伏羲與神農便在先天與後天之間建立起濃厚的連續性，並且以顯眼的圖象寄諸《易經》中。他們觀察出

11 同前註，頁171。

12 同前註，頁169。

13 同前註，頁167。

人文與自然間的連續性，正如岩石雕刻與岩石紋理之間的關係，後來就使用「天人合一」、「天人相應，天人感應」等表述詞語，使之更明確。值得注意的是，這些表述詞語喻指經驗界中天人兩造互為共同體，而不是說二者原本互不相關，然後才被調和。

事實上，正因為先天與後天被視為有連續性的，所以無論是人類或自然的創造性進展，所使用的詞彙完全相同：如道、氣、文、理、陰陽等，包括變通一詞中蘊涵的恆常互攝之義，都適用於描述人類與自然的世界。既然人類與外在世界之間處於互相創造的關係，就不存在著一個原初的或原始的理。語言與其所代表的意義與世界同步呈現，世界不斷地透過語言而形成。由於受到我們想像的啟發，創造意義的過程便成為我們的現實、我們的想像世界：

聖人有以見天下之赜，而擬諸其形容，象其物宜。¹⁴

這種對人類經驗漫長而永不間斷的組織化與儀式化歷程，既被記錄於《大傳》，也從中激發出新義。《大傳》既以此陶冶了世界，其自身之精神也得以歷久彌新：

黃帝、堯、舜氏作，通其變，使民不倦，神而化之，使民宜之。¹⁵

人類與自然世界間所形成創造性的共同生命體，提供了實用性的靈感，使人能有效地過生活。於是，在持續製造人文的過程中，鳥跡與龜甲上的紋路能夠被轉化為令人歎為觀止的書法與《詩經》；飲食能夠提升為高級烹飪以及茶藝館的高雅氣氛，原始的感官資訊亦

¹⁴ 《周易·繫辭上傳》，頁150。

¹⁵ 《周易·繫辭下傳》，頁167。

能夠被昇華為美感表現；任意交配能夠發展為愛情與家庭，噪音可以變成為莊嚴的音樂，並使得初具雛型的人際關係發展為社群生活，以及此種交流所促進的深厚宗教情感。

除了使得我們能夠過著道德與美感的生活之外，理解《易經》所透露的變化與造化的歷程，能夠讓人類體會宇宙間的奧秘：

子曰：知變化之道者，其知神之所為乎？¹⁶

與我們正確瞭解宗教信仰的功能息息相關的，便是人文經驗中微妙的、神聖的面向，這個面向絕非「他界」之物；相反的，此種精神性就是「此界」之中人文的效驗與淬煉中層出不窮的產物：

夫《易》，聖人之所以極深而研幾也。唯深也，故能通天下之志；唯幾也，故能成天下之務；唯神也，故不疾而速，不行而至。¹⁷

隨著歲月的推移，對於人文經驗寄予如斯重望，產生了可稱之為「無神」的信仰——意即一種不需要依靠獨立與超越的神作為秩序根源的信仰。將人文的教化經驗提升為《中庸》所陳述的天地之中和，換言之，人類就是他們自身世界（亦即唯一的世界）中深奧意義的源頭，而無需求助於宗教超越性與超自然的限制性假設。按照這樣的觀點，宇宙造化就是人類與環境互相融合調和的整體。這種宇宙觀完全符合白詩朗（John Berthrong）所說的「具有依賴世界性質的神聖實體」。¹⁸

16 《周易·繫辭上傳》，頁154。

17 同前註，頁155。

18 John Berthrong, *Concerning Creativity: A Comparison of Chu Hsi, Whitehead, and Neville* (Albany: State University of New York Press, 1998), p.1.

事實上，正是人類在宇宙精神中融入自身創造的精神，進一步提升了《中庸》的宗教之境：

唯天下至誠，為能經綸天下之大經，立天下之大本，知天地之化育，夫焉有所倚？肫肫其仁，淵淵其淵，浩浩其天。苟不固聰明聖知達天德者，其孰能知之。¹⁹

三、氣本宇宙論的哲學蘊涵

近代哲學家唐君毅精確點出「氣化」世界觀的一貫性是中國自然宇宙論的主要特色之一。對唐君毅而言，所謂的「自然」宇宙觀與古代希臘「神祕的」或「形上的」宇宙觀恰好對立。事實上，唐君毅使用這些一般特徵時所用的詞彙，正可用來解釋我在上文所闡述的「氣化」宇宙觀。下文將以唐君毅所使用的詞彙繼續探討並闡明這些特色，藉助他的洞察力與權威，來檢驗我對於中國宇宙觀的扼要說明是否恰當。或許下文所討論的這些通則性命題，在氣化世界觀的運作之下可能顯得理所當然，但仍可藉此作為詮釋早期哲學作品的試金石。²⁰

（一）無定體觀

19 [宋]朱熹：《四書章句集注》（北京：中華書局，1996年），頁38-39。英譯請參見David L. Hall and Roger T. Ames, *Focusing the Familiar: A Translation and Philosophical Interpretation of the Zhongyong* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2001), p.113.

20 郝大維（David Hall）與我曾對中國古典哲學的詮釋性研究進行較為詳細說明，尤其是我們在合著的*Thinking from the Han: Self, Truth, and Transcendence in Chinese and Western Culture*（漢哲學思維的文化探源）（Albany: State University of New York Press, 1998）以及*Anticipating China: Thinking through the Narratives of Chinese and Western Culture*（期待中國：探求中國和西方的文化敘述）（Albany: State University of New York, 1995）兩書中。

（一）無定體觀

唐君毅認為中國的自然宇宙觀中有一種「無定體觀」。²¹ 當然，這個命題壓根否認本體上的差異——也就是我們所熟悉的現實與現象的區分，能夠對中國宇宙觀所關注的議題，產生任何意義。這種思維上的差異，在以上討論主張萬物有本質上不同的希臘式元素理論，與中國陰陽五行的階段宇宙觀（phasal cosmology）時，已有所涉獵。如此不去假設世界背後存有永遠的秩序，而秉持著世界的秩序時時刻刻都在呈現的看法，從另一個角度說，即是體用一源，又或者是歷程與改變要比形式與恆常重要。

這種對物質與歷程的兩種不同關懷，也可說是「形而上學」的兩種路數，一則認為形而上學的宗旨在發現永恆不變的原則，一則（也是中國哲學性的文獻中處處可見的）認為此宗旨在擬定與開闢往前走的「道」。在中國的宇宙觀當中，秩序並非超然的，也不獨立於其所支配的世界之外；相反地，我們經驗中的整體性是呈現於外在世界所發生的變化當中。

（二）生生不已觀

古希臘哲學家巴門尼德（Parmenides）在〈真理之道〉中，曾以「唯有存在」說明其對本體論的體會。而在中國的傳統中，《易經》列為群經之首一事，提示我們在這個傳統中，歷程具有優先地位，與古希臘哲學強調永遠不變的存在相比，形成顯而易見的對比。唐君毅的第二個相關的命題（重疊這一表徵），將《易經》中

21 唐君毅：〈導言〉，《中西哲學思想之比較論文集》（臺北：臺灣學生書局，1988年），《唐君毅全集》，第11卷，頁9-11。

「生生之謂易」化為其所謂「生生不已觀」，以表達經驗中流動的歷程，實無始無終。²² 經驗是連續的、歷史化的、也是自然化的，它不訴諸任何形而上的或超自然的源頭。意義則是由組成世界的獨特事物之間的交涉所呈現出來的。

根據《易經》定義，聖人之境，就在於有效地將人的經驗與自然界的運作整合起來：

天地變化，聖人效之。²³

具體而言，在物質的或概念的雙重意義下，人類經驗的形式面向，一方面內在於變化的各種過程，一方面又受這些變化過程的支配：

在天成象，在地成形，變化見矣。²⁴

古代中國的現象世界是流動無窮的，因此世界的形式特質只能在變化過程中展現出來。《繫辭》明白說：「神無方而易無體。」²⁵ 裴德生曾詮釋這段文字：「『無方』之意，在於不容許被殊別為零碎的部件，也無從被概念所囿限。」²⁶ 換言之，由於形式結構無法限制或約束現象界的變化，因此所有精神上的洞識必須是超越理性的。「物件」本身由一連串暫時的「事件」所組成，是個進行中的過程。而個別「事件」走向的變化又是相輔相成、互相影響的。²⁷

22 同前註，頁20-22。原文見於《周易·繫辭上傳》，頁149。

23 《周易·繫辭上傳》，頁157。

24 同前註，頁143。

25 同前註，頁147。

26 Peterson, "Making Connections: 'Commentary on the Attached Verbalizations' of *The Book of Changes*," p.103

27 事實上，至少從明代開始，中國人把「物件（thing）」說成「東西」。這點足以凸顯中國人在現象學觀察方面，採取關聯化的與脈絡化的理解方式。

（三）一多不分觀

提出「無定體觀」後，唐君毅進一步提出另一個命題，即所謂「一多不分觀」。²⁸ 唐君毅認為，如果以個人整體的生活經驗作為反思宇宙秩序呈現的出發點，則有兩種不同的方式理解這個經驗：動態的持續性與眾多的多重性、或流動無休的歷程與個別完成的事件。由此可見，「一多不分觀」所點出個體與整體兩個面向，實無異於自然世界現象所呈現相輔相成的二元特質。換言之，在我們的經驗範圍中，任何現象都可從不同的角度觀察：一方面所有現象是獨特且持續的個體，但此獨特個體同時由各種關係所組成，因此它是既包含整個宇宙，也包含所有個別事件內在的獨特關係網。舉例說明，相對於其他人而言，一個人自然具有他的特色，但若徹底瞭解組成他特色的社會、自然與文化因素，恐怕要說盡宇宙間所有的一切，才可以達成全盤的理解。

在這種歷程化的世界觀中，脈絡與脈絡中的個體間，一方面是連貫的，一方面也是獨立的。因此這種世界觀可以說是個徹底脈絡化的世界觀。這種單一與眾多的不可分隔性，亦即所謂的場域／焦點的關係，也可以用「道德」來表達：「道」乃是經驗網，而「德」則是組成「道」的各種不可分化的個體。在《周易》當中，曾使用既連貫又獨特的「四時」作為意境，以表達這種單一性與複雜性相輔相成的概念：

廣大配天地，變通配四時。²⁹

在早期哲學性的文獻當中，常常可以看到類似「萬物為一」或要

²⁸ 唐君毅：〈導言〉，《中西哲學思想之比較論文集》，頁16-17。

²⁹ 《周易·繫辭上傳》，頁150。

「體萬物」的字眼，面對這類觀念時，我們必須透過「單一性」與「複雜性」不可分隔的觀念，始能獲得正確的理解。

（四）釐清「一」的觀念

然而，何謂「一」？這個詞確實有多重詮釋的空間，「一」在歷程化的世界觀與實質化的本體論中，具有完全不同的意義。因此，面對氣化的宇宙觀時，必須先弄清楚，在各種可能的語意中，何者較恰當，如此便可知道，何種詞彙適合用來討論中國宇宙觀，何種詞彙可能會造成誤解。

大體上，「一」的不同語意，可以分成兩種類別。第一種類別的涵義已是眾所熟悉，也可能會讓我們想起亞里斯多德（Aristotle）的哲學。按照這樣的意思，物與物之間的關係是外在的、非本質的，因此各種物件是獨立的。但物件同時具有某種普遍或本質的屬性，因此又屬於某種整體。譬如生物學的種（species）與屬（genus）。譬如，所有人類同樣具有理性，因此被歸類為「智人」（*Homo sapiens*）的物種。同樣的，作為溫血動物的人類，也屬於哺乳類動物。根據這樣的理解，個別物件乃是獨特的、可以量化的個體。換言之，物件一方面各自為體，一方面可以按照其本質化的屬性，被分成自然的類別。由「種」與「屬」所組成的樹狀網，若推到最後，就會展示出一個整體，也就是一個由各種成分所組成的、具有秩序的宇宙。對「一」採取分離與量化的理解方式，最適合用在說明西方哲學論述中扮演重要角色的本質化世界觀。在這種本體論的模式中，「多」乃是由「一」種相同的形式衍生出來。

除此之外，另有一種對我們而言比較陌生的理解方式，即認為物件之間的關聯並非外在的，而是內在的或建構的，因此物與物之

間相互依賴。按照這種全像性的宇宙模式，我們需要儘量觀察個別現象中的脈絡，才能夠充分瞭解個別現象的複雜性。換言之，充分瞭解一個人，就等於從某種特別的角度與方式瞭解整個宇宙。

由於每個人皆具有不可簡化的社群身分，因此每個人占有獨特的焦點——包括一群或多或少具有意義的角色與關係，而這些總合起來便建構出有意義的人生。事實上，每個人均是一個「自我的場域」，當一個人出現在我們面前，他所有人際關係（如家族、朋友、師長、同事、同胞等）所形成的網絡也同時出現。因此，一個人的「人格」是在實踐中完成的，也就是說，「人格」是在人際結構關係底下的邁向「成『一』」之持續生生歷程。透過這樣的方法，可以成為「仁」者，亦即「完善的人」（consummate person）。³⁰

這種對「一」的理解也包括個體「自立」的過程。透過努力，一個人可以跟家族與社群培養有意義的關係。隨著這個人的地位在此過程中提升，可成為社群中的「特別」甚至「傑出」的一員。在這個世界中，每個個體與其他個體互相為體，「人格」也意味著所有個體一齊「成『一』」。同時，「一」的確包含獨特真實與真正存在的特質。對「一」採取互相依賴的、質化的理解方式，最適合說明這種視「一」與「分」為觀察同一真實的兩種進路的歷程世界觀。

當我們將「萬物」想作是足以代表中國世界觀的圖象時，特殊性、獨特性、與互相為體等觀點都具有相關性。不過，我們必須瞭解這樣辨別外在與內在兩種相關性，並非粗糙地建立在「西方」與「中國」的差異，而是建立在本質與歷程兩種世界觀的基礎上。雖

30 譯者案：consummate 來自拉丁文，可以分析為前詞 con-「合」加上詞根 summa「最高」，因此這個字有「集所有美德於一身」之意。

然物質本體論在西方形而上學的傳統中占有舉足輕重的地位，也似乎言之成理，但另有對人類經驗採取歷程化理解方式的傳統（如美國的實用主義）。譬如，查爾斯·裴爾士（Charles S. Peirce）提出連續主義（synechism）時，曾強調連續性對外在解釋世界性質的重要性。在《心理學原理》（*Principles of Psychology*）一書中，威廉·詹姆士（William James）曾拈出相當具有關聯性的自我觀念。同樣的，約翰·杜威（John Dewey）所提出的「個性」（individuality）觀念，正如孔子的「完善的人」（仁）一樣，強調傑出的人物要透過有效建立人際關係而呈顯。

外在的關聯性容許個人的自主權，亦即人格優先於各種關係，即使這些關係終止了，原先的個別參與者仍然完整無缺。相對的，在內在的關係的世界中，參與者是由種種關係建構而成。甚至可以說，「個人」不過是建構性關係中的一種抽象觀念罷了。因此，這些關係的解散終止便像開刀（手術）一樣，使得雙方均遭受到某種程度損害，只是損害的程度要看特定關係對他們呈現中且持續性自我的重要性而定。在這種瓦解的情況之下，人就像英文裡面的「分手」（break up）、「分居」（separate）、「分離」（divorce），而不願這麼做。

用來指稱單一有序宇宙（single-ordered cosmos）的詞彙，如 universal（一般的）、universe（宇宙）、uniformity（一致性）、unity（單一性）、univocality（單一語意性）等詞中的詞根「一」（uni-），只能在對照之下有助於氣化宇宙觀的理解。在古希臘哲學中，kosmos一詞包含了一連串相關的語意，如arche（原初的、物質與有效的原因）、logos（最基本的組織原理）、theoria（靜思）、nomos（法則）、theos（神性）以及nous（可理解性）。統合起來，

這些術語所塑造的觀念，是由最終能被人類理解的自然與道德法則所統治的單一有序的神性宇宙。³¹ 不過，由於這些「一」的本質化內涵導致絕對的同質性以及去脈絡化的分立性，使得「一」與「多」乃至「多」與「多」之間的關係，出現最終原子論的分離，因此不適合用來說明一種畢竟是「非總和的」、「非宇宙觀式的」中國宇宙觀。³² 換言之，在傳統中國的世界觀中，「多」不能被超越的、獨立的「一」所支配，或化約為「一」，也不能為了某種更高層次的存在將「萬物」解散。

「一」與「一」之間，乃至「一」與「多」之間終將分離的觀點，實產生於各種不同的假設。我們所熟悉的「一與多」、「萬物背後的存在」或「現象背後的真實」等二分法，建立在某種具造化原則的超越性與本體論的優先性之上。正如唐君毅嘗試闡述中國的獨特宗教關懷時便曾明白地指出：

中國民族無含超絕意義的天的觀念。中國人對天有個普遍的觀念，就是天與地是分不開的。³³

如果我們假設有「真實」的本質作為其他次等真實物件的本體——如「真實」的心或靈魂作為短暫、次等真實身體的基礎，或「真實」的神祇作為短暫、次等真實世界的基礎等，使得從這些本質中建立的關係是外在的。萬物均是由某種既定的本質（如人的靈魂）賦予意義的，原先都是分開的、獨立的、特別的個體，之後它們才

31 對大部分蘇格拉底以前的哲學家而言，kosmos 是神聖的，然而對柏拉圖與亞里斯多德來說，kosmos 則是「能見的神」（horatos theos）。

32 在《期待中國》一書中，郝大維與我曾提出 acosmotic（非宇宙論式的）一詞，以資說明：「中國的傳統……並不依賴於萬物組成單一有序世界的這種理念。」參見 *Anticipating China*, pp.11-12.

33 唐君毅：〈中國宗教之特質〉，《中西哲學思想之比較論文集》，頁241。

聯繫成為彼此相關。不過，正是因為所有個體都秉持完全相同的本質，才有普遍主義（universalism）與單義性（univocity）——如認為人類具有「人道」（humanitas）。分離性便是呈顯在靜與動、常與變、存在與轉化（becoming）的最終分化上，而且在這些情況之下，前者往往被假定為後者的源頭。

在反思中國的自然宇宙觀時，唐君毅甚至認為大體上中國文化的特殊貢獻就是「個體」與「整體」之間的特殊全像性、互相依賴的關係：

中國文化之根本精神即「將部份與全體交融互攝」之精神：自認識上言之，即不自全體中劃出部份之精神（此自中國人之宇宙觀中最可見之）；自情意上言之，即努力以部份實現全體之精神（此自中國人之人生態度中最可見之）。³⁴

如果要找出足以說明唐君毅洞察「一」與「多」具不可分裂性的具體例子，我們只需考慮在中國人世界觀中瀰漫的「家族」與家族關係的喻象。正是因為個別的「人」總在多層意義的家族關係脈絡底下出現，故以「家族」作為人類的最基本單位，而家族中任何個別的「人」只是個抽象的概念。

（五）傾向與偶然性

唐君毅認為中國自然宇宙觀的另一特徵便是「非定命觀」，意即否定任何宿命論與中國傳統的相關性。在《道德經》中，「道」被塑造為偶然世界按照其自身內部創造性歷程韻律的展現，而非依據任何固定的模式或支配之手。譬如，《道德經》第五十一章便說到：

34 唐君毅：〈導言〉，同前註，頁8。

是以萬物莫不尊道而貴德。道之尊，德之貴，夫莫之命而常自然。

「命」在早期文獻中是相當常見的詞，在上引今本《道德經》的章節中就可以看到，照慣例「命」被翻譯成 fate（宿命）或 destiny（命運），因此難免令人產生某種程度的疑惑。中國文化的確相當重視「命」，但是這個「命」不等於「宿命」或「命運」，並不意味著不可變更的、注定的未來，更不是某種「諸神的裁判」（doom of the gods）。相反地，「命」總是指被協調出來的（negotiated）以及在某種程度上偶然的未來，這個未來是在外在形勢的力量，與個別物或人的自我引導及自然傾向的接合而呈現出來的。的確，萬物都「注定」在其時機成熟之時逝去，但是逝去的時刻、方式以及在怎麼樣的情況下發生，則要視偶然的、新出現的條件而定。因此這個總是體現於某種特定之「德」的「道」，是一連串人類經驗的展現，而這一連串經驗反映的正是芸芸眾生的互動與相激，彼此的關聯與互動的傾向，甚至可以說，人類經驗開展的結果，是不斷受到芸芸眾生行為的影響的。

對「一」、「多」不分的宇宙觀而言，嚴格的宿命主義是不可能的，因為每個獨立的個體與其構成其脈絡的「多」之間，終將互相影響。在「一」與其脈絡互相建構的世界中，沒有任何個別的因素能夠超越其他因素，發揮無限的或決定性的能力。「因」與「果」只不過是不同的切入觀點，而非與時間的先後有關。到底是牛頓形塑了達爾文，抑或反之？

（六）合有無動靜觀

唐君毅又從正面重述中國自然宇宙觀的「非宿命論」特徵，他

認為，與其說「道」是由任何必然的、決定性的目的論所主導，不如說中國的宇宙觀提出了一種可能性，就是藉由相互合作達成一種偶然的而協調的和諧。這種和諧，是經由充分讓現存的眾多因素發揮最大作用而達致的。唐君毅進而提出「合有無動靜觀」的命題來說明這種合作關係。

既然世界無始無終，不論何時，目標便是達成某種相關性（correlationality），這種相關性使人在永遠獨特的情況底下獲致最具創造性的可能性。這種理想之中創造性和諧的完成，並不能由某種冥冥注定的機械化歷程、神意的安排或理性的藍圖所主導。反之，這樣的和諧是自創與自發歷程的成果。在這成果中，獨特事件與物件的軌跡，是在蘊藏於世界中之無休止變化的動能推動下，生機勃勃地自我定位而成的。

我們的確應該認清「道」具有渾沌與創生兩個面向的重要性。道家的宇宙觀並非說明秩序如何勝過混亂的形而上學宇宙生成論，它不假設單一的淵源作為根本的起點。事實上，《莊子》關於渾沌之死的著名故事，便可以作為道家對「『多』背後的『一』」這種說法強而有力的反駁：

南海之帝為儵，北海之帝為忽，中央之帝為渾沌。儵與忽時相與遇於渾沌之地，渾沌待之甚善。儵與忽謀報渾沌之德，曰：「人皆有七竅，以視聽食息；此獨无有，嘗試鑿之。」日鑿一竅，七日而渾沌死。³⁵

35 《莊子·應帝王》，參郭慶藩：《莊子集釋》（北京：中華書局，1997年），第1冊，頁309。英譯請參見 A. C. Graham, *Chuang-tzu: The Inner Chapters* (London: George Allen & Unwin, 1981), pp.98-99 與 Burton Watson, *The Complete Works of Chuang Tzu* (New York: Columbia University Press, 1963), p.97.

「渾沌」一詞是值得商榷的。葛瑞漢（Angus Graham）在他的英譯《莊子》中只願音譯「渾沌」為英文“hundun”而不肯意譯，因為他堅持「渾沌」並不能跟一般所說的“chaos”（混亂）混為一談：

根據中國的宇宙論，原始狀態並不是一種混亂，不需要有定律強加在它身上而造成有秩序的世界，而是所有東西混淆在一起而形成的。「渾沌」一詞就像英文的“hotchpotch”、“roly-poly”一樣，是個疊韻詞，而上過中國餐廳的人已經在餃子類的食物看過它：餛飩。³⁶

準備餛飩時，一團團絞肉與蔬菜被包在無定狀的薄皮裡後，接著便被放進滾滾的開水中煮熟。因此，一鍋滿是好吃的餛飩在沸水中滾來滾去，就是中國人對含混或混亂的幸福意象。

不過，為什麼《莊子》會認為不宜由渾沌中尋找條理？³⁷ 如果「渾沌」確實充滿淆亂、缺乏秩序——無形的根式，如同其他宇宙觀所謂的原始性混亂（surds），那麼這便是個相當好的問題。然而在這個寓言中，應將「渾沌」聯想為南北界線中不確定的模糊面向。渾沌因為秩序「突然地」、「迅速地」強加在他的身上而死，但在此之前，渾沌是因為能從自身裡面蘊發自我更新的力量，而創造了有意義的貢獻。的確，渾沌作為內在無序與混亂的存在，並不抑制或顛覆宇宙自制與自組的程序，反而能促進其完成。此種不區分控制者與被控制者的動態秩序，強調秩序總是充滿潛在性的曖

36 Graham, *Chuang-tzu: The Inner Chapters*, pp.98-99.

37 事實上，理雅各（James Legge）在他早期英譯《莊子》中，曾下這樣的注解：「不過，混亂被換成另一種狀態，豈不是一件好事？儻與忽並沒有作壞事。」參見 James Legge (trans.) *The Texts of Taoism*, in *Sacred Books of the East* (Oxford: Oxford University Press, 1891), p.267.

昧，並總是以混亂的面向出現，因此要在既有的秩序中尋找變化的能量。這種自然化的革新顯豁了所有因果化約主義或簡單的決定論的問題，卻也保證了帶有自由與創意的開放性。

渾沌便是貫串任何秩序結構所不可或缺的不確定性，亦即呈現自發的革新展現在持續性當下的必要條件。的確，橫加秩序在渾沌的身上，便等於自我重新建構（self-reconstrual）以及所帶來革新的毀滅。此處的重點是：渾沌是意義持續創造的夥伴，而非某種獨立且原始的秩序來源。因此，作為自發性的渾沌以及儵與忽的合作，便使得生活經驗是融洽、耐人尋味的不確定、以及在某種程度上不可預測的。

為了執行既定的安排或特定目的，必須簡單地先從眾多作為秩序藍圖的候選者當中採選一種，並且賦予獨尊的地位。儵與忽為了強制執行他們的秩序，便讓非總和（unsummed）和非一致的（causally noncoherent）「道」成為單一秩序的世界，而結果對世界以及他們自身是不利的。在這種情況下，任何的強迫便意味著潛在可能性勢必要減少，採取強迫性的手段與獲致最佳可能性是背道而馳的作法。事實上，儵與忽不但殺了渾沌，實際上也自取滅亡。

雖然根據任何特定事件的構連以及其穩定性的內在規則，可以預料事物會如何繼續發展，但個別事件本身的混亂面向，都可能置任何必然性或絕對可預測性的觀念於不戰而敗之地。同樣的，模式與不確定性加起來，便使得任何普世的主張或任何全面而概括性的論述十分不可靠。我們所能依靠的，只有個別論述次序因地而異（site specific）的相對穩定性，不過同時也要不斷地注意到各層面可能會擴大為大規模變化之變數。因此箇中秩序，往往是局部而特殊的。

另一個相關的命題是弱確定性（underdeterminacy），強調萌發秩序的偶然性。亦即參與秩序的每個人所具有的獨特性，引發一種不確定的因素（亦即經文中的「幾」），使得秩序的任何模式是獨特的、因地而異的、不可逆的、自反的、以及在某種程度上不可預測的。人的相似性固然足以使得某種概括性的論述具有其正當性，但是每個人同時亦是獨一無二的個體。正是每個人的獨特性，否定了以對數的方式理解人類行為的可能性，並讓人性的定義成為開放且持續的議題。

（七）無往不復觀

中國歷程宇宙觀中的秩序同時是循環式的與遞迴式，具有重要的意義。在這方面，唐君毅提出「無往不復觀」的命題，³⁸ 最能夠跟這種弱確定性的秩序引起共鳴。唐君毅曾引《道德經》第四十章「反也者，道之動也」，³⁹ 認為此處堅稱宇宙的秩序是循環的，而非直線的，因此萬物興旺以後，沒有不消退並回歸原處的。秩序便是萬物在兩個相關聯的極端間運動不停的續譜。在中國，受到季風影響的地區，河流往往冬天乾涸，夏天滿溢，循環不已。

既然秩序中的所有參與者均具有關聯性，個別獨特的個體離不開自身的脈絡，亦即視點離不開自身的場域。因此，任何對秩序的解釋勢必是遞迴式的，終究要回到自己本身。這就是諺語「因果循環」所說的道理：污染世界就等於污染自己的身體，神化世界就等於神化自己的生命。「遞迴」點讀了整個歷程，區別了也完成了歷

38 唐君毅：〈導言〉，《中西哲學思想之比較論文集》，頁11-14。

39 《郭店老子》「反」（相反、反面）作「返」（返回）。

程中的個別「事件」。偉大的人物創造偉大的世界。人文經驗本身可以反映季節的轉換：六十年完成一個循環，如同由春天至嚴冬，而這個循環完成之後，自身又開始另一個循環。

借助道家的傳統來說明這樣的洞察，可以參考《道德經》第十六章：

萬物並作，吾以觀復。夫物芸芸，各復歸其根。

植物開花是一種獨特的生命。凋謝後，它轉化成生長所必需的堆肥，滋養潛藏在種子中新生命的根。這種轉化便是世界展現其內在的自我轉化能力時，可以觀察出的韻動與規律性。這種轉化的循環歷程，雖然會反復經歷相似的階段，卻絕非一成不變的複製，它像是個永無休止的螺旋，在展示出永恆而持續模式的同時，也呈現出時時刻刻具有其獨特嶄新的面貌。正因為「道行之而成」，所以日新又新的經驗進程，是由永遠獨特的個體及其所形塑的整體共同構成而成的。

（八）輻射性的核心優於邊界觀

在個體獨特性圓滿無礙的概念確立後，尚有另一重要命題：即具有動力的輻射性核心必須優先於邊界。秩序始於此，達於彼。或許唐君毅所提出的這幾個命題可以做如此的總結：對中國的自然宇宙觀而言，一切事物當下均具有局部（local）與普世（global）的雙重性質。

以道家詞彙為例，相關程度的疏密是透過往外延伸的順應模式（patterns of deference）而建立。⁴⁰ 因此，可以將個人、家族、社群

40 參見 David L. Hall and Roger T. Ames, *Thinking from the Han*, chapter 3; Hall and Ames, *Anticipating China*, pp.36-53.

以及世界等，描述為向心內聚往外延伸為放射狀的圓圈，在客觀與主觀、內在與外在、局部與普世等方面定其疏密。透過這些順應模式，一個人可以體驗到何為「遠」，甚至可以體驗何為「太極」，但他也永遠無法跳脫自己特定的觀點，在經驗上探索至極限範疇。經驗的特定性與時間性，意味著不可能有如此固定的或最終的界限。經驗總是由經驗內部的某些特殊觀點而被察知。是故《道德經》中的許多章節往往以「故去彼取此」⁴¹等這種關聯化、局部化的語句作結。

唐君毅則從此一觀念中啟悟了另一個類似的命題：「性即天道觀」，⁴²強調了萬物生命既歸宿於獨特個別的自身、又不斷從自身脈絡超逸發展出來。這個命題事實上只是用較複雜的方式來認知「天人合一」，意即人與天之間的那種「連續性」，永遠是歷史主義的（historicist）、系譜的（genealogical）與傳記的（biographical）。為了說明這點，唐君毅曾引用《左傳》的一段話：

民受天地之中以生，所謂命也。⁴³

《道德經》第四十七章的重點：人生在世，必然擁有某種特殊觀點，是實實在在而且無可迴避的：

不出戶，知天下；不闔牖，見天道。……是以聖人不行而知，不見而名，不為而成。

個體經驗中的「知」、「見」、「為」的活動，都需要從自身之所在向外延伸，那是因為每個個體總有其自身所屬的位置。要達成這

41 可參見《道德經》第12、38、72章。

42 唐君毅：〈導言〉，《中西哲學思想之比較論文集》，頁22-25。

43 《春秋左傳注疏》（臺北：藝文印書館《十三經注疏》本，1979年），頁460。

樣的自我延伸，需要主動且有效地融入自己周遭的環境，以及在切身的關係上毫無保留地貢獻自己，因為每個個體都是這些關係的總和所造就而成的。

換言之，「道」作為達成完人的進路，並非藉由遠遊異域或體驗新奇來「發現」。事實上，特定關係的養成是為了建立自生自發的意識，離鄉背井反而使得此種特定關係陷入危機——讓人們誤往外去尋找原就內在於他自身之中的宇宙整體。

十三、陰陽神化與繼善成性

——宋明儒對《繫辭上傳》第五章第一節的闡釋*

徐聖心**

* 本文發表於《周易研究》2007年第4期，頁75-83、96。

** 現任國立臺灣大學中國文學系副教授。

一、前言

據朱熹《周易本義》，《繫辭上傳》第五章原文如次：

一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也。仁者見之謂之仁，知者見之謂之知，百姓日用而不知，故君子之道鮮矣！顯諸仁，藏諸用，鼓萬物而不與聖人同憂，盛德大業至矣哉！富有之謂大業，日新之謂盛德。生生之謂易，成象之謂乾，效法之謂坤，極數知來之謂占，通變之謂事，陰陽不測之謂神。¹

牟宗三在《周易哲學演講錄》論及此章時，起首便說：

這一段很重要，是《繫辭傳》中最重要的句子。²

的確，在牟先生這本書的前半部，便用第十三至十八共六講來演繹此章所涉及的觀念，約占全講程的三分之一；更不論牟先生在其早期幾本專著，曾多次對此段文獻作精密闡解。但有趣的是，這段文獻，不止牟先生的說法，有前後期的差異，³即使舊注，也無法凝聚

1 本文所謂第五章，是朱熹所訂之序，與王、韓本略異。舊注此章，分屬於第四、五兩章，可參看〔魏〕王弼、韓康伯注、〔唐〕孔穎達正義：《周易正義》（臺北：藝文印書館影印阮元《重刊宋本十三經注疏附校勘記》，1955年），頁147-149。

2 牟宗三主講，盧雪崑錄音整理：《周易哲學演講錄》（臺北：聯經出版事業公司，2003年），頁93。

3 牟先生前後期的看法之異可分兩面說。一是對孔《疏》與朱《注》的評價，二是對朱《注》本身看法也不同。前者如其《心體與性體》第2冊：「雖說性能成道，然人大都不能充分地圓滿地盡其性，故有下文仁者智者云云而結之以『故君子之道鮮矣』。此解似是較順，可能較合原意。孔《疏》即順此語脈解，似較恰合。（《才性與玄理》第四章第五節提到此問題，以朱子解為準，故以孔《疏》為非。今思之，似不盡然。孔《疏》亦未必定非也。）」（《心體與性體》〔臺北：正中書局，1968年〕，頁46）。《才性與玄理》（臺北：臺灣學生書局，1985年）成於牟先生54歲時，《心體與性體》第2冊，初版時牟先生60歲。後者如對朱《注》的分析，在《心體與性體》第2冊較嚴格地說朱《注》之不諦（頁45）；但《周易哲學演講錄》則稱其解釋允切（頁96、100）。

出一定的詮釋傾向與結論（如王、韓《注》與孔《疏》、如宋明理學家之解《易》）。基於上述兩點，可進一步探討：此章的重要性究竟何在？而不同的解釋，又可開顯為那些內涵？本文先依舊注簡述大旨，並由諸注的差異列出幾個根本問題，再以分析宋明儒對諸問題的解說，作為全文立論的焦點。

此章若欲分小段，約至「君子之道鮮矣」為第一段落。在第一段落中，前三句又已足為完整的一節，最重要，解釋也最見歧義，本論文即就此第一節比較宋明儒的紛紜眾說。⁴ 先看兩種古注的解釋，一是韓康伯：

道者何？无之稱也。无不通也，无不由也，況之曰道，寂然无體，不可為象，必有之用極，而无之功顯，故至乎神无方而易无體，而道可見矣。故窮變以盡神，因神以明道。陰陽雖殊，无一以待之，在陰為无陰，陰以之生；在陽為无陽，陽以之成。⁵

在前三句中韓氏僅解第一句，顯然依據王弼《注》的模型，⁶ 而且缺注後兩句，正見其並未能將此節視為完整的段落。不僅未視為完整的段落，也可說對後兩句所提出的義涵的忽略或不解。「通」與「由」就什麼而言，在原文中並不明確。「无不通也，无不由也」兩句，可視為對「无（之稱）」的進一步說明，由道對萬物的廣生廣適，及萬物對道的遍循兩面，烘托道的無限性。然而《繫辭》原

4 以下本文所引文獻，也大多以此三句為一完整表義的段落。

5 《周易正義》，頁148。

6 首句「道者何？无之稱也。无不通也，无不由也。況之曰道，寂然無體，不可為象」等語，乃轉引王弼《論語釋疑》「志於道」章注。見樓宇烈：《王弼集校釋》（臺北：華正書局，1992年），頁624。

文並不由道的無限性立論。韓《注》作為一補充則可，作為一相應的解說則尚有不足，因為與《繫辭》系統的差別是明白可見。⁷ 其次看孔穎達《正義》：

正義曰：一謂无也。无陰无陽乃謂之道。一得為无者，无是虛无，虛无是大虛不可分別，唯一而已，故以一為无也。若其有境，則彼此相形，有二有〔三〕，不得為一。故在陰之時，不見為陰之功，在陽之時而不見為陽之力。自然而有陰陽，自然无所營為，此則道之謂也。⁸

正義曰：「繼之者善也」者，道是生物開通，善是順理養物。故繼道之功者，唯善行也。「成之者性也」者，若能成就此道者，是人之本性。若性仁者，成就此道為仁；性知者，成就此道為知也。故云「仁者見之謂之仁，知者見之謂之知」，是仁之與知皆資道而得成仁知也。⁹

孔氏的說法自有沿襲韓《注》之處，但與韓《注》相比，孔《疏》也有些補正，因此仍較韓《注》為允切。如韓《注》「通、由」之不定義涵，至孔《疏》之「生物／開通」，較韓《注》更貼切而詳實；解第二句為「善是順理養物」，則明是對「繼」字之義有一番考慮。第三句，則由句法或義理而言，也都能貼近原文，而建立可從之義。

其他的相關問題，比如牟先生在同書又說：

7 參看牟宗三：《才性與玄理》，頁115-116。不論是字義、語意或義理形態，都不相應。

8 《周易正義》，頁148；「三」字據阮元《校勘記》補，頁161。

9 同前註，頁148。

朱夫子體會這句話體會得很仔細，很深刻，他讀文句很用工夫。陰陽是氣，光說陰陽是形而下，不能說形而下是道。……朱夫子重視那個「一」字，那個「一」字代表adverb。……「一陰一陽」是陰了又陽，陽了又陰，連續下去成個變化，道就在變化過程裡呈現。並不是說變化是道，變化不是道。這樣一句話，你要通過分析的表達才能夠把它的全部意義表達出來。我這個了解根據朱子的註解來。¹⁰

但牟先生的弟子范良光卻說：

朱子云：「陰陽迭運者，氣也；其理則所謂道。」陰陽是氣，而所以成陰陽迭運之理者是道。以成語言之，陰陽是實然的氣，是「然」；而使之然之「超越的所以然」是理，是道。這種超越分解之表示只表示道體之存有義，即其靜態的理則義，不能同時將其活動義展示出來。如是，無朱子理解之道體義是只存有而不活動者，因此道氣（器）之超越的區分恆只是懸隔而不能圓一之，解「一陰一陽」為「陰陽迭運者，氣也」即是明證，他不能證成氣化之必然性；依易傳之本體宇宙論系統言，「一陰一陽」是神化意義下之真實存在也。¹¹

單就句義而論，牟先生對朱子的稱許並無問題。但范良光另就在詮釋語句中所表現分析形態是否與原文相應，則的確可有不同的判斷。更值得注意的是，范氏所評朱子系統之異於《易傳》原著，所

10 牟宗三主講：《周易哲學講演錄》，頁96-97。又見《才性與玄理》，頁115-116。

11 范良光：《易傳道德的形上學》（臺北：臺灣商務印書館，1982年），頁51。此書為其在牟先生指導下撰寫的碩士論文。

依據的義理即牟先生的判教模型。則何以理據相同，而對朱子文句的判讀有異？其中亦應理出一較可信的結論。那麼本章第一節的問題可整理如下：

- 首三句分別解釋的問題（如：王船山〔夫之〕分道善性之大小，是否合於《易傳》之旨？）
- 首三句脈絡的問題（如：何以先道而後善而後性？）
- 此章所屬形態的問題（如：與《孟子》、《中庸》之論性方式之異同。）¹²

而牟先生說此章最重要，其重要性如下：由韓、孔的注釋，主要將《易》所包涵的宇宙本體的問題（无之稱也、生物開通），並由生物、善行、本性三者，貫通天地人，而以整全的方式作詮表易理形態；見仁見智之語，或就人性說，或就道之本體說。不論何者，均見若有客觀之宇宙或人性為吾人之對象，而人之參與、體驗與語言表出，無疑是決定宇宙樣相、人性義涵更大的成素。主觀觀察者又雖有仁智之異，卻不礙宇宙自為統一之樣相，且為仁智表現之所憑藉；以及宇宙呈象之顯隱，其功用之施為……等。以上是舊注中或同或異的部分。本文主要處理宋明儒對此章第一節的各式理解。所謂宋明儒，是指以一般理學為中心的學術脈絡，而以明代為斷限。有兩種可能處理的方式，一是將不同的解釋形態作一窮盡的區分，看出《繫辭》此章的豐富義涵；一是以一種說法為討論核心，考察與其相對應的異說（同樣是形態上的，非歷史的）。¹³ 本文暫取第二種方式，以明道（程顥）、朱子（朱熹）為一種基型，並列舉與此

12 以上三個問題，同時可見於唐君毅：《中國哲學原論（原性篇）》（臺北：臺灣學生書局，1989年），頁88-89。

13 若是歷史的，就是必得與朱子同時或之後，針對朱子之說法而提出異議才可以。

基型互異的兩種解釋。此外在《易》學史上的家派，若其說有互相照應或相互對比之處，仍列入參照。

二、超越形態之論法——明道、朱子之解釋

所謂超越形態，乃指本文所舉明道、朱子之例，皆釋《繫辭》此節脈絡為超越於人之上的真實，而不以為原意乃專就人而言，兩人之間頗有共通的傾向。故並立於同一段。但明道的解釋仍與朱子有相異之處，¹⁴ 故又分為兩節。

（一）明道：程明道的說法頗為學者所採，而也有部分爭議。其說如下：

「生生之謂易」，是天之所以為道也。天只是以生為道。繼此生理者，只是善也。善便有一箇「元」的意思，「元者善之長」。萬物皆有春意，便是「繼之者善」也。「成之者性也」，成卻待他萬物自成其性須得。¹⁵

相較宋明其他儒者，明道在解經與表達方式上，更多渾融表示而少分解。上引此條，也不是以字句的對應方式解經，而是總持其大意依自家之體悟說。故「生生之謂易」一語，同出於《繫辭上傳》第

14 如唐君毅《中國哲學原論（原性篇）》，頁89註：「朱子以道屬理，繼屬氣……。然而《易傳》本旨，未必如朱王說之曲折。本文則循明道意，別為說以通之。」其爭議可參看《朱子語類》的討論，如卷4「性理一·人物之性氣質之性·（夔孫）問人之德性本無不備」條，頁71-72。將明道、朱子對此章解釋視為同一形態，尚有志野好伸：〈朱熹性善先後說考——「一陰一陽之謂道、繼之者善也、成之者性也」の解釋から〉，《明治大學教養論集》通卷413號（2007年1月），頁51-96。唯志野先生文中將兩者視為「內在型」，以對比於蘇軾的「超越型」，用詞與本文異，因另就首句「道」與「善、性」關係立論，考察點不同，並非與本文相抵的說法。

15 〈明道學案上〉，收入《宋元學案》（臺北：河洛圖書公司，1975年），卷13，頁27。

五章，而明道正用此語解「一陰一陽之謂道」。換言之，至少在此段談話，明道並不看重「一陰一陽」究應作何說明，而重在整體語意之所向。故不論如何解釋陰陽之變化、迭運……，都不應違背「生生」之旨，這才是《易傳》宗旨。

其次，在繼善、成性兩句，明道都將其置於萬物的層面立說。後一句尤獨出。「成性」本來依語義可略作兩解，一是構成一物之生者即其性；二是物生之後自成其生者，即由其性之成。¹⁶前者乃依於靜態的構成原則；後者則依於動態的發展原則。明道解第三句，主採後一義。不由道之生物、成物之直貫系統，「使一物具體存在」論「成」；而由物之自成言性，也唯有自成其性才是「成」。因此前兩句僅述及道之生物與物之受命處，而第三句則論萬物回應於道的歷程，而後此創生之歷程才算終成。倘若萬物不自成其性，雖有此物在世間，仍不得謂「成物」，以其性之不盡之故。是則一物之性不盡，非唯物之不自成，亦是天地生物之一憾。

（二）朱子：雖然朱子也對明道說法作出討論，與理論上的融攝，在解釋此章立場也相近，但仍與明道有別。朱子對此章前三句有許多說法，大抵因著不同的弟子、不同的問題脈絡，而變異其論述，其間有不易調和處，但仍應自有其大致歸趣。所以雖然有這樣的解釋：

「一陰一陽之謂道」就人身言之，道是吾心。「繼之者善」，是吾心發見惻隱、羞惡之類；「成之者性」，是吾心之理，所

16 「成之者性也」一語，牟先生已簡括為三解，排除張載不合語意之解，則有兩說：「成就此道者是性也；萬物各具有斯道即是其性」，又與本文略異。但明道此說則又語意難明。俱見《心體與性體》，第2冊，頁139-146。當然，在本文下一節會討論，幾乎將成之者性視同人性的說法。

以為仁義禮智是也。（1-5-1897）¹⁷

但此條僅就人身而譬喻地說，非朱子以為此章正解。朱子意中，正解應如下則：

問「一陰一陽之謂道」。曰：「一陰一陽，此是天地之理。如『大哉乾元，萬物資始』，乃『繼之者善也』；『乾道變化，各正性命』，此『成之者性也。』這一段是說天地生成萬物之意，不是說人性上事。」（5-74-1897）

此則最少可看出朱子心中對第一節性質的基本定調。總結說「天地生成萬物，不是說人性上事」，並非「無關於」之義，謂其與人無涉；而是「非專就」之義，意謂後兩句雖有善、性等字，但並非專就人性之善惡立論。朱子之意，同時包含實現原理（生）、形構原理（成），¹⁸ 自本體宇宙論的動力與全幅歷程立論，則「成之者性也」也是普就萬物之受命於道（《繫辭》；或朱子之天地）而成其性說。但同一句「一陰一陽之謂道」，朱子說法自身便有歧異，此處說「一陰一陽，此是天地之理」，另一方《周易本義》卻說「陰陽迭運者，氣也；其理則所謂道」，¹⁹ 在其嚴分理氣不離不雜的體系中，卻有了屬理屬氣之異解，兩者必有一說法是記者之疏忽，或朱子自己不嚴謹。但若另外作此推想，陰陽是氣，（所以）一陰一陽是天地之理，則「理氣之合德而生成萬物」一義，本包含在「一

17 出於《朱子語類》（臺北：華世出版社，1987年），本條以下，不另註出，而以三個數字表示，前一數字為冊數，中為卷數，後一數字為頁碼。

18 朱子體系中是否有「形構之理」可以再討論，牟先生以為不具備。見《心體與性體》，第1冊，頁93、97。

19 朱子：《周易本義》（臺北：學海出版社，1983年，封題作《易經讀本》），頁95。

陰一陽，此是天地之理」簡短的釋義而無欠缺。因此「陰陽迭運者，氣也；其理則所謂道」可以和《繫辭》不同意義，如劉戡山（宗周）所論；²⁰而「一陰一陽，此是天地之理」，也可以如前言引范良光所評，兩者皆以為朱子詮釋不合《繫辭》之體系。但若細思朱子說法，也未必便能如此遽下裁斷。所以單就《繫辭上傳》第五章首句，面對朱子兩則迥異的釋義，未必能以范良光之「這種超越分解之表示只表示道體之存有義，即其靜態的理則義，不能同時將其活動義展示出來」來評斷。²¹

此外，朱子論「繼」，同樣有兩種說法。一是此處由「大哉乾元，萬物資始」論「繼」，乃由宇宙生機直貫為萬物之生發處說；另一處所標意義雖與此不同，但仍可見朱子思理細密處：

問理與氣。曰「有是理便有是氣，但理是本，而今且從理上說氣。如云：『太極動而生陽，動極而靜，靜而生陰。』不成動已前便無靜。程子曰：『動靜無端。』蓋此亦是且自那動處說起。若論著動以前又有靜，靜以前又有動，如云：『一陰一陽之謂道，繼之者善也。』這『繼』字便是動之端。若只一開一闔而無繼，便是闔殺了。」又問：「繼是動靜之間否？」曰：「是靜之終，動之始也。且如四時，到得冬月，萬物都歸窠了；若不生，來年便都息了。蓋是貞復生元，無窮如此。」（1-1-2）

20 如劉戡山便不同意。他說：「乾坤合德而無為，故曰『一陰一陽之謂道』，非迭運之謂也。」《明儒學案》（臺北：華世出版社，1987年），第6冊，卷62，頁1521。解詳下文。

21 並非說范氏說法不能成立。而是說據此處文字，未必能確證朱子系統與《繫辭》之異。

如此說「繼」，則另由將斷可斷之際而能終而復始為言，且此將斷可斷之際，亦只在陰陽之間。故總結朱子論「繼之者善」一句之義，並非由宇宙生生動力之持續不已處言，也非由宇宙生機之貫注生發於萬物言，也非由人之承繼於天處言，也不像孔《疏》之由「順理養物」之人之效法天道，代天工而養萬物之處立言。至於二、三句的關聯，朱子他處又說：

「繼之者善」，方是天理流行之初，人物所資以始。「成之者性」，則此理各自有箇安頓處，故為人為物，或昏或明，方是定。若是未有形質，則此性是天地之理，如何把做人物之性得！（5-74-1897）

（德明）問：「『繼之者善』之時，此所謂『性善』，至『成之者性』，然後氣質各異，方說得善惡？」曰：「既謂之性，則終是未可分善惡。」（6-94-2375）

又說：

「一陰一陽是總名。『繼之者善』，是二氣五行事；『成之者性』，是氣化已後事。」（5-74-1897）

如此對比於「繼之者善」，則朱子雖也說「成之者性也」是「終是未可分善惡」，但在語義上是模稜兩可的。「終是未可」是現實上應有此分，但論其究極處不應作此分。不應分又似非理論與真實上之不可，乃因《繫辭》「既謂」的表達之故；應分善惡，在朱子的讀法中應如此，故德明亦不免有此疑。且「有善有惡」也本是「氣」邊事，而非純善之「理」邊事。今既將純善寄於「繼之者善也」一段，偶爾簡化地表示「成之者性」是氣化以後事，焉得無善

惡可言？²² 朱子在釋義上的游移，在其論此章與《孟子》間之異同時，也可看出來。分析附見於結論中。

三、綜合天人之路數——象山、戴山之異說

在明道、朱子的論述中，雖亦偶及人在三句中的分位，但畢竟不以「人」為重要成分，也不以為在三句中有著側重人的成素之傾向。但相異於朱子著重在形上學意義的解說立場，另有一系列說法，綜合著天人關係立論。以下檢視象山（陸九淵）、戴山的說法。

（一）象山論《繫辭》此章，頗難理出一貫旨趣，如此章前三句，全集中有兩處作解釋，迥不相侔。先述與傳統說法無大異者。此則由包顯道（揚）所錄，僅錄：「繼之者善也，謂一陰一陽相繼」（35-27b），²³ 這可說與朱子之一說相近，故不特作簡別。但在另一處，又別出新解一則：

「易與天地準」至「神無方而易無體」，皆是贊《易》之妙用如此。「一陰一陽之謂道」乃泛言天地萬物皆具此陰陽也。

「繼之者善也」乃獨歸之於人。「成之者性也」又復歸之於天，「天命之謂性也」。（35-33a）

相較於舊注、明道與朱子，這段解釋與三者絕異。分就三句立論。

22 如大雅問：「問：『天理變易無窮。由一陰一陽，生生不窮。『繼之者善』，全是天理，安得不善！孟子言性之本體以為善者是也。二氣相軋相取，相合相乖，有平易處，有傾側處，自然有善有惡。故稟氣形者有惡有善，何足怪！語其本則無不善也。』（朱子）曰：『此卻無過。』」（《朱子語類》1-4-68）大雅之說，其實在調和兩者：現實上的表現定然是善惡混雜的，而就其本來性而論，則有著定善的潛能。但分此兩層立論，明是與《繫辭》相異。「成」固然是氣化以後事，但僅以「氣化以後」論「成之者性」一句，卻未必能清楚講明《繫辭》之意。

23 《象山全集》（臺北：中華書局，1979年），前一數字為卷數，後為頁碼，下同。

第一句，在朱子極重其「陰陽迭運」，至王船山皆然。但象山在此卻似輕易滑過。說「泛言天地萬物皆具此陰陽」是何義涵？是就道說，抑就萬物泛說？是陰陽之循環，抑就萬物之具（如負陰抱陽之謂，可以是一種存在樣態而已）？筆者以為此處象山並未深慮，較有可能僅就萬物之具說，如此實失《繫辭》之深意。由「萬物之具此陰陽」一句，可以僅解為「氣之陰陽之遍運」，未必即是「道之創造性之遍運」，亦非陰陽之活動模式。僅謂「萬物」與陰陽之關係而已，「具」字亦鬆，是平面的描述性語彙。

後兩句，除了象山第一解與前述注解相近，在後世亦多有相近之說，如尚秉和稱：「繼統也。乾統天生物，故曰善。坤順乾成物，故曰性。」²⁴ 即使如船山：「人物有性，天地非有性。陰陽之相繼也善，其未相繼也，不可謂之善。」²⁵ 諸說雖未必全同，但皆由天與陰陽立論。唯象山此則由人之繼陰陽之道而成善立說。《繫辭》語意並未有明確規定，由陰陽之相繼而說天道之善，原本較順理成章。但若如象山所釋也未為不可，象山此處或因「善」字而有此理解。雖語焉不詳很難確定其意旨，象山似亦未明說這三句為何需以此序表意？²⁶ 但吾人若據象山義理系統仍可推論：此「繼」之

24 氏著：《周易尚氏學》（北京：中華書局，1980年），頁292。

25 《周易外傳》卷5，收入《船山全書》（長沙：岳麓書社，1988年），第1冊，頁1006。王船山說法也有多處不盡同，如另一處即說：「繼者，天人接續之際，命之流行於人者也。」（《周易內傳》卷5上，頁526）此當另文討論。

26 如王船山《周易外傳》「道大而善小；善大而性小。道生善，善生性。」（《周易外傳》卷5，《船山全書》，第1冊，頁1006）。唐君毅不以為此說合於《繫辭》（《中國哲學原論（原性篇）》，頁89），而方東美對這段的解釋：「就本體論而言，思想有其節次，不容混淆。道為普遍實有，為人、物、動、植等萬有之所同稟；是乃最公同之達道，為萬有之所共由。一陰一陽，即是道自我呈現，塞乎宇宙，旁通統貫，即用顯體。故不得以特殊之價值或人類之德目屬之。本體論之探索，應先於價值論之考量。」（《中國哲學精神及其發展》〔臺北：黎明文化事業公司，2005年〕，下冊，頁174）

獨歸於人，是因由天道言，本是如此的生生不已，無所謂繼不繼。所謂「繼」乃由自覺而主動地承接之意，而宇宙間唯有人能自覺地繼承此道。此正所以下開慈湖。人亦不應「沈埋在卑陋凡下處」，而應「當軒昂奮發」「（亦須還我）堂堂地做個人」。²⁷ 故「人」之「限隔宇宙」，²⁸ 不止是人之自小自狹，同時也是人之不能為人，及人之不能參贊天地之化育，三者既缺則無善。反之人能相應於此不測之道，即人道之善，這大概即象山獨由人解說「繼善」之義。如此，象山立意亦有特出之處，而未必全然錯謬。

而第三句解釋為「又復歸於天」則頗不妥。相較於朱子「這一段是說天地生成萬物之意，不是說人性上事」的說法，二人看似同調，實則不然。朱子之意，上文已釋，大抵同時包含實現原理與形構原理，則「成之者性也」句雖非人性上事，卻是普就萬物之受命於天而成其性說。但象山此說，僅極粗略地道及此句與「天命之謂性」的關聯，若依《中庸》的脈絡，則亦可僅就人的立場言，而著重在天的流行或賦命處說。而象山之「復歸於天」，則不知其究竟是「由成性而（人）復歸於天」，抑或「獨歸於天」？若前者，則近於明道；若是後者，則在語脈上頗不合順。不論何者，又與《繫辭》此章之多義有別，而屬於表意不明一類。

（二）朱子雖自家說法多異，但其善於理會文義則仍頗受推崇。故象山雖異於朱子，然實不能形成一有力之駁論。在一般所謂宋明儒學殿軍之劉蕺山，對此節亦有獨特說解，正可與朱子作對照：

27 《象山全集》35-15b、35-12a。

28 同前註，34-5b。

乾坤合德而無為，故曰「一陰一陽之謂道」，非迭運之謂也。至化育之功，實始乎繼體之長子，而長女配之，成乎少男，而少女配之。故曰：「繼之者善也，成之者性也。」今曰「繼靜而動」，亦非也。以斯知人心之獨體，不可以動靜言，而動靜者，其所乘之位也，分明是造化之理。²⁹

上引〈語錄〉中，兩「非……也」雖未明指何人，但所批駁的正好都屬於朱子的論點。首先批判「陰陽迭運」之說，是因視「一陰一陽」為「迭運」，則似謂陰陽二分而不融，真乃對立兩勢力之交互出現而已。故戴山另以「乾坤合德而無為」解「一陰一陽之謂道」，此說與朱《注》差別何在？戴山著重在申明，太極或道正是陰陽或乾坤一體，而不重在其表式「一～一～」之特殊性上。故首先批判「陰陽迭運」之說，是因若視「一陰一陽」為「迭運」，則似謂陰陽二分而不融，真乃對立兩勢力之交互出現而已。此兩股勢力，尤其未必如常見之太極圖般，雖分黑白仍合於一圖，且和諧地互相內在交錯；反而更可能因誤認「迭運」之語，而設想為兩股分裂且不相融之對抗勢力，互相凌駕而孤勝，其間既無統貫，亦不能合於一體，凡此皆與陰陽合為一太極之義相違，故戴山力排此義。不止如此，反而在「一～一～」分說的原文之外，改以「合德」之補述語加以綜括，其見朱注可能之失，與《繫辭》可能之歧義，而力求加以解明之苦心不可不知。此外，戴山又補述「無為」作乾坤合德活動的特性，這不能因老子多論「無為」，而將戴山說法單純視為儒道的調和論。嚴格說來，「無為」一詞並見於《論語》和《老子》，屬於共法，非道家

29 《明儒學案·戴山學案·語錄》，第6冊，卷62，頁1521。

專屬辭彙。³⁰ 在此「無為」可視為將陽明、龍溪以降的「無心為道」主體進路，³¹ 轉為本體論的遮詮。

其次批判「繼」非「繼靜而動」，反之亦然。若依原先朱子之說，同樣是假設靜動之分立而後分別作用而推移、而繩繩（顯然承襲自周子〔敦頤〕〈太極圖說〉）。當然朱子一定會補充說明：「靜而無靜、動而無動」，但與其不斷補綴語意上的偏失，不若伊始即不使其語有弊病。何況動靜本是自人之觀察點而說，是否真可說繼靜而動？蕺山另從心之獨體說，則動靜不足以論，而此處乍然出現「人心之獨體」雖頗突兀，但若明白蕺山的論述方式則其意自然曉暢。唐君毅在解《繫辭》此段時，仍由道德實踐的歷程與工夫立論，頗可見蕺山標出「人心之獨體」的一點消息。³² 因此雖以長子、長女配之，但繼善與成性，蕺山都由人心之慎獨處說，既非泛由萬物說，也不似象山之乍天乍人之迴環。

（三）象山、蕺山雖都以此三句為綜論天人和合的模式，但其間仍有極大的差異。在蕺山處，因其能看出朱子在表義上的缺失，又於心體有獨悟之境，因此不論在辯駁或自立說上，都能立於較穩妥的地步。反觀象山在表達上，不但不一致，而且與文本句式也有齟齬出入。相較於明道、朱子，則象山、蕺山又多側重於人之繼天道而著善，由著善而自成其性處立說，是其更見人文色彩。而順此模式而發展極致，是慈湖（楊簡）的解釋。³³

30 當然道家還是深遠地發展此一辭彙的義涵。在《論語》僅用「無為而治」，《老子》則深化為心地工夫。

31 陽明、龍溪說，簡要說明可參看牟宗三：《才性與玄理》三版（臺北：臺灣學生書局，1985年），〈自序〉，頁1-2；陳來：《有無之境》（北京：人民出版社，1991年），頁3。

32 唐君毅：《中國哲學原論（原性篇）》，頁71。

33 「順此發展」是指形態，而非時序。

四、否定《易傳》系統之說——永叔、慈湖之質疑

在宋明儒之贊《易》，或綜合《中庸》、《易傳》，或結合《繫辭》與孟子之論性的努力之外，另有一派說法少為人注意，不以《易傳》全出自孔子，亦不以為系出儒門。先有歐陽脩的〈易童子問〉發其端緒，³⁴ 後有慈湖的〈慈湖己易〉。今論〈己易〉：

其曰：「易與天地準。」此亦非孔子之言也。何以明之？天地即易也，幽明本無故，不必曰仰觀俯察而後知其故也。死生本無說，不必原始要終而後知其說也。是皆非吾孔子之言也，其徒之己說也。神即易，道即善，其曰：「繼之者善也」，離而二之也。離道以善，莊周陷溺乎虛無之學也，非聖人之道也。³⁵

相較於前列諸家，不論其體系如何相遠，在世同時如何互不相服，但對《繫辭》此章仍皆信而受之。但是慈湖卻由批判的立場，說明《繫辭》的系統根本不合於孔子時，豈不是一大震撼！從對「與」字的批判，與「即」字的轉用，便可瞭解慈湖之批判「離而二之」的嚴格立場。

而當慈湖說「以《易》為書，而不以《易》為己，不可也」時，已立於一特殊且不可破的論點：即個體生命實感之為一切觀點、行動、修養之中樞。而所謂個體生命實感，在吾人內在感受、思考之諸般雜多，又以心之主體性為其第一要義。故其所謂

34 歐陽脩關於《繫辭》的說法，本文不再討論。相關討論可參看朱伯崑：《易學哲學史》（臺北：藍燈文化事業公司，1991年），第2卷，頁93-98。

35 《宋元學案》卷74，頁58。

「己」，亦從象山心學來之主體性，而非一般意義之自我而已。³⁶而若於心外求法，則無有是處，因此在此不容任何二元論的分裂說法。慈湖此說同時破主客觀之分、人文與自然之分，但同時又以人之自己為一切之中樞。因為：設想一外在而客觀地自然世界，還是「出於人」之構想。因此無論我們如何客觀化自然界，都依舊或隱或顯地涵蓋在「人」的視野之中（權稱為「主觀」，雖然在此主、客二名實不可立）。由此立場，慈湖對《易傳》所用諸語句，其有分裂天人之傾向者，一律予以糾彈。

當然慈湖並不是全盤否定《繫辭》，而是將其中分別出兩種內容，其一出於孔子，其一則其徒所記。此章正在慈湖所否定之列。從《繫辭》的立場，可由「繼」見善，或「繼」本身是善；但由慈湖的觀點，則質疑：「為何善落在繼上，而不在道自身？」而其推論應是：善若不在道自身，則道自身豈非不善？若非道自身不善，則即道之自身是善，善不應別寄於任何他處。故別此道無所謂善。闢此二元論述，慈湖當然改用「即」，所以說：「神即易，道即善。」相對於此，便是離而二之。慈湖一方面較象山更著重於主體性之彰顯，故如象山所謂「道在宇宙間」云云，³⁷都不可能再出現在慈湖文獻中；一方面則像開陽明的先河，將一切打併歸一，如駁「《易》與天地準」一語亦然。相對慈湖之嚴謹，《易傳》此語卻不免語病，「與」的用字，都已預設了撰寫者先將《易》、天地兩者分開了，彷彿二物。然後欲用「準」字推高《易》的意義，將二

36 古代語中，如《論語》與第一人稱位格相關字，共有我、余、予、吾、己（「己」字語言學史多置不論），諸字似乎皆有其用例而不紊。則〈己易〉之「己」，由「古之學者為己，今之學者為人」的對比，與「克己復禮為仁」句中來看，本即是指自主之個體而言。

37 《象山全集》34-1a。

者再等同起來，對慈湖而言，此離二而合一之舉措，已失義理之精純，亦非宇宙之實相，因此，即使再致力於彌縫兩者為一，也無改於其初發點之謬誤。

五、結語

上文已經大致整理宋明儒對《繫辭上傳》第五章第一節的諸般見解。這一節是對「道、善、性」三者作統一完整的說明。所謂「道」，不似《論語》、《孟子》之以人道通於天道為主軸；³⁸ 也不似《老子》、《莊子》直接以道之創生力、無限性為主軸；³⁹ 而以陰陽變化之動力與性質為主軸。這種論法的特殊處，是既直接就天道論述，但又從切近可持的「陰、陽」勢能為論述點，⁴⁰ 即其論述法可籠統劃歸於「即用顯體」的方式。《繫辭》之所謂「善」，不由行為之可欲，不由「性」自身之動力，如《孟子》中的兩種說法；也不由事物之性質，及其可有之隱喻，如老子之上善若水；也不似《莊子》中總連結著個體生命立論，如「神雖王，不善也」、「善吾生，乃所以善吾死也」；而是或由陰陽變化之生生不已立論，或由人之自覺地承繼天道處言善。所謂「性」，既不由歷史事

38 如《論語》「下學而上達」、「知我者其天乎」、「夫子之言性與天道」；《孟子》「其為氣也，至大至剛，以直養而無害，則塞乎天地之間」、「君子所過者化，所存者神，上下與天地同流」、「盡其心者，知其性也；知其性，則知天矣」。

39 不論這種創生是何種形態的，如不生之生之境界形態，或創生之生之實有形態。《老子》「道生一，一生二，二生三，三生萬物。」「天下萬物生於有，有生於無。」

40 陰陽最初僅指與陽光的向背關係，故是頗切近於日常的現象。而後乃轉為可遍指各種關係的性質。兩者又能相感相應相消相長，故以勢能名之。參看唐君毅：《中國文化之精神價值》（臺北：正中書局，1969年），第五章，及《哲學概論》（臺北：臺灣學生書局，1985年），下冊，第五章第三、四節；梁漱溟：《東西文化及其哲學》（臺北：粹文堂出版社，不著年月），頁118。

實處立說，如《孟子·告子上》第六章所列「有性善，有性不善」等經驗性說法；也不由人的先驗動能處立說，如孟子之所體認；《繫辭》或從萬物所受命於陰陽而成其具體生命處說；或由萬物之既成之後，復歸於天道處說；或由人（或萬物）之自成乃因天道之賦性處說。在這三者的基點上，宋明儒又有其各自的體會，而有不同層次的解釋。而綜觀諸家的解說，也可以瞭解牟宗三先生高推此章之意，乃因為此章兩方面成就之故：一、不僅清楚顯示《易傳》獨自的義理性格；二、而且可以標示著先秦儒學在縱貫天人之際形上學方面的開展。

最後，在理論論述之外，此章還隱含兩個相關論題，應一併論列。其一，在《朱子語類》中，（黃）義剛問及一個問題，其實本可以將《繫辭》的時代問題作一考量與解決，但正因朱子並未深知孟子，是以這問題就這樣滑過了：

問：「孔子已說『繼之者善，成之者性』，如何人尚未知性？到孟子方才說出，到周先生方說得盡？」曰：「孔子說得細膩，說不曾了。孟子說得籠，說得疎畧。孟子不曾推原原頭，不曾說上面一截，只是說『成之者性』也。」（1-4-69-70）

這裡本來觸及思想史的問題。義剛問得極好，而朱子卻答壞了。義剛問出兩個問題：一、「何以『性』義理已由孔子表出，而人猶不知？而將議題之首提歸之孟子？」二、「又何以孟子尚不充分詮表此議題，必待周子方說得盡？」也就是義剛發現：議題本身的提出，似乎先後有些出入；其次，思想發展若有進程，則此進程卻似倒反了。朱子卻說孔子說得細，孟子說得粗略；又說孟子不曾推得原頭，而孔子知得原頭，兩說皆不佳。首先，雖不能說學術定是後

出轉精，但至少單就「人性論」議題的出現而言，《論語》中所見仍是簡略，孟子論性大抵可看出，是與當時告子等人論戰中，有其自身的特殊立場，而此與當時人不同的立場，卻又非標新立異或偏離儒學，而全由其對儒學的實踐體悟來，不由舊說之詮釋加密而得。故孔子之說原不得先行。其次，孟子何曾不推原？「盡心知性知天」正是其推原處。而因朱子誤讀此段，⁴¹ 故此學術史之軌跡也同時錯亂了。第三，又何以至周子才說得盡？深明孟子理致的象山便說：「見到孟子道性善處，方是見得盡。」⁴² 因此未必定待周子。第四，「成之者性」一語，與孟子之說也未必同調同質，只因朱子認同明道的論點，二人都將其視為人物既生之後事，故不認此中之性可能有超越意義。但朱子同時又說「成之者性」是氣化以後事（見下條引），則與綜合天人路數諸說相較，又顯不如。

此外又有：

問：「《孟子》只言『性善』，《易·繫辭》卻云：『一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也。』如此，則性與善卻是二事？」曰：「一陰一陽是總名。『繼之者善』，是二氣五行事；『成之者性』，是氣化已後事。」（5-74-1897）

這裡去偽所問，正是辨析《繫辭》義理性格很重要的問題，與慈湖所疑頗相近。「善」能否與道、性分言？朱子的回答可說已答，也可說未答。在已答的部分是說明《繫辭上傳》此章三句分指的義涵，而在繼善成性兩句，以二氣、氣化作聯結，看似將兩者綰合起

41 朱子說法見《四書章句集註》（臺北：鵝湖出版社，1984年），頁349；相關評論可參看牟宗三：《心體與性體》，第3冊，頁441-447；以及氏著：《圓善論》（臺北：臺灣學生書局，1985年），頁135。

42 《象山全集》34-12a。

來；但二氣五行事與氣化以後事，兩者究竟是一是二？依舊可爭，而去偽之疑未決，則如同未答。

問：「孔子言性與天道，不可得而聞，而孟子教人乃開口便說性善，是如何？」曰：「孟子亦只是大概說性善。至於性之所以善處，也少得說。須是如說『一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也』處，方是說性與天道爾。」（2-28-726）

這是朱子自將孟子讀擰了，所以常覺孟子論性不盡，必至《繫辭》或周子方說得深、說到源頭。尤其「性之所以善」一語有弊，「性善」之「善」，似乎是「性」的一種屬性，也僅是善惡對比中之一種觀點而已。但陳北溪（淳）便說：

孟子道性善，從何而來？孔子《繫辭》曰：「一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也。」夫子所謂善，是就人物未生之前、造化源頭處說，孟子所謂性善，則是就「成之者性」處說，是人生以後事。其實，由造化源頭處有是「繼之者善」，然後「成之者性」時方能如是之善，則孟子之所謂善，實淵源于夫子所謂善者而來，而非有二本也。⁴³

王龍溪（畿）也說：

孟子道性善，本於《大易》「繼善成性」之言。⁴⁴

就思想史的軌跡，或就慈湖之質疑而言，《繫辭》之說不可能為孟子說之本，故龍溪之說「孟子本於《繫辭傳》」自不是。但若從體

43 《宋元學案》卷68，頁84。

44 《王龍溪語錄》（臺北：廣文書局，1986年），卷3，頁12a。

系的相似性來說，龍溪之意是：孟子、《繫辭》兩說本相通，倒不是《繫辭》說得性與天道，而孟子卻不及。

其次，在慈湖〈己易〉中說：

子曰之下，其言多善，閒有微礙者，傳錄紀述者之差也，其大旨則善也。不繫之子曰者，其言多不善，非聖人之言故也。

是則今存《繫辭》中，內容明顯地混雜兩部分，一是孔子之言，一是弟子傳述孔子或弟子自身之言。而且這兩部分並不是一系地開展，反而是一種歧出的誤解。這當然不免於將一切智慧皆歸之於孔子一人，也因個人的主觀意見而貶抑了孔門弟子。這對孔門而言，是幸或不幸，頗不易言。但慈湖所言仍觸及了兩個關於《易傳》的重要問題：一，《易傳》本身是否多系統組合？二，若確是多系統的組合，其間形態之差異，又如何判定？如本文第四節及此處引文，慈湖從形式與內容兩面並論《繫辭》之不純，雖未必可信，但不失為對《繫辭》屬性的一種質疑。以上兩點，即宋明儒對《繫辭》的文辭、思想體系之特性、與思想史中時代定位的討論，其中某些觀點在出土材料倍增的今日，也許會有新的啟發。

人名列表

中文 (依姓氏漢語拼音序)

B

畢 沅 (秋帆, 1730-1797)

C

陳 淳 (北溪, 1159-1223)

陳鼓應 (1935-)

程 顥 (明道, 1032-1085)

程 頤 (伊川, 1033-1107)

成中英 (1935-)

D

戴璉璋 (1932-)

丁若鏞 (茶山, 1762-1836)

董仲舒 (179-104B.C.)

杜 預 (元楷, 222-285)

段玉裁 (若膺, 1735-1815)

F

范良光 (晚晴, 1949-)

房 喬 (玄齡, 578-648)

G

高 亨 (晉生, 1900-1986)

顧炎武 (亭林, 1613-1682)

管 仲 (夷吾, 725-645B.C.)

郭建勳 (1954-)

郭 璞 (景純, 276-324)

郭慶藩 (子靜, 1844-1896)

郭錫良 (1930-)

H

韓 伯 (康伯, 332-380)

洪頤煊 (筠軒, 1765-1837)

胡炳文 (仲虎, 1250-1333)

胡三省 (身之, 1230-1302)

桓 譚 (君山, ?-56)

黃沛榮 (1945-)

黃慶宣 (1932-)

黃壽祺 (1912-1990)

J

江 永 (慎修, 1681-1762)

焦 循 (里堂, 1763-1820)

金景芳 (曉邨, 1902-2001)

K

孔 丘 (仲尼, 551-479B.C.)

孔穎達 (沖遠, 574-648)

L

來知德 (矣鮮, 1526-1604)

李 昉 (明遠, 925-996)

李光地（榕村，1642-1718）
李鏡池（1902-1975）
李 申（1946-）
梁 寅（孟敬，1309-1390）
林希元（茂貞，1481-1565）
林忠軍（1960-）
劉大鈞（1943-）
劉 沅（止唐，1768-1855）
劉宗周（蕺山，1578-1645）
陸九淵（象山，1139-1193）
陸元朗（德明，約550-630）
羅 泌（長源，1131-？）
羅振玉（雪堂，1866-1940）

M

馬承源（1927-2004）
馬國翰（詞溪，1794-1857）
毛奇齡（西河，1623-1716）
孟 軻（372-289B.C.）
墨 翟（約476-390B.C.）
牟宗三（1909-1995）

N

南懷瑾（1918-）

O

歐陽脩（永叔，1007-1072）

Q

錢宗武（1952-）
屈萬里（翼鵬，1907-1979）

R

阮 元（芸臺，1764-1849）

S

尚秉和（節之，1870-1950）
邵 雍（康節，1011-1077）
沈欽韓（文起，1775-1831）
司馬光（君實，1019-1086）
司馬遷（子長，約145-86B.C.）
宋 衷（仲子，東漢人）
孫詒讓（仲容，1848-1908）

T

唐 蘭（1901-1979）
唐君毅（鐵風，1909-1978）

W

王 弼（輔嗣，226-249）
王夫之（船山，1619-1692）
王 畿（龍溪，1498-1583）
王念孫（懷祖，1744-1832）
王 逸（叔師，東漢人）
王 隱（284-354）
王引之（伯申，1766-1834）

X

邢 文（1965-）
徐復觀（佛觀，1903-1982）
荀 況（卿，313-238B.C.）
荀 爽（慈明，128-190）

Y

- 嚴可均（景文，1762-1843）
 楊伯峻（德崇，1909-1992）
 楊簡（慈湖，1141-1226）
 俞琰（玉吾，約1258-1324）
 俞樾（曲園，1821-1907）

Z

- 張岱年（季同，1909-2004）
 張衡（平子，78-139）
 張華（茂先，232-300）
 張立文（1935-）
 張玉金（1958-）
 張載（橫渠，1020-1077）
 張政烺（1912-2005）
 鄭玄（康成，127-200）
 朱伯崑（1923-2007）
 朱熹（元晦，1130-1200）

西文

- Aristotle（亞里斯多德，384-322B.C.）
 Barthes, Roland（羅蘭·巴特，1915-1980）
 Baynes, Cary F.（貝斯）
 Berthrong, John（白詩朗，1946-）
 Buber, Martin（馬丁·布伯，1878-1965）
 Dewey, John（約翰·杜威，1859-1952）
 Field, Stephen（田笠，1951-）
 Foucault, Michel（傅柯，1926-1984）
 Gadamer, Hans-Georg（伽達默爾，1900-2002）
 James, William（威廉·詹姆士，1842-1910）
 Karlgren, Bernard（高本漢，1889-1978）
 Kermode, Frank（法蘭克·克穆得，1919-）
 Legge, James（理雅各，1814-1897）
 Leibniz, Gottfried Wilhelm（萊布尼茲，1646-1716）
 Parmenides（巴門尼德，540-480B.C.）
 Peirce, Charles S.（查爾斯·裴爾士，1839-1914）
 Shaughnessy, Edward（夏含夷，1952-）
 Waley, Arthur（韋利，1889-1966）
 Wilhelm, Hellmut（衛德明，1905-1990）
 Wilhelm, Richard（衛禮賢，1873-1930）
 Jung, Carl（榮格，1875-1961）